

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULAS**

Douglas Bastos dos Santos Júnior

**CARTAS AOS VIVOS:
A EPISTOLOGRAFIA SENEQUIANA E A PROBLEMÁTICA DA VIDA E DA MORTE**

Florianópolis
2017

Douglas Bastos dos Santos Júnior

**CARTAS AOS VIVOS:
A EPISTOLOGRAFIA SENEQUIANA E A PROBLEMÁTICA DA VIDA E DA MORTE**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao
Programa de Graduação da Universidade Federal de
Santa Catarina para a obtenção do Grau de Bacharel
em Letras – Português.

Orientador: Prof. Dr. José Ernesto de Vargas

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Santos Júnior, Douglas Bastos dos
Cartas aos vivos : a epistolografia senequiana e a
problemática da vida e da morte / Douglas Bastos dos
Santos Júnior ; orientador, José Ernesto de Vargas, 2017.
61 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Comunicação e Expressão, Graduação em Letras Português,
Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Letras Português. 2. Seneca. 3. Morte. 4.
Estoicismo. 5. Vida. I. Vargas, José Ernesto de. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Letras
Português. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULAS



“Cartas aos vivos: a epistolografia senequiana e a problemática da vida e da morte”.

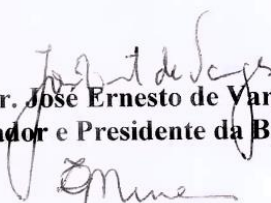
Douglas Bastos dos Santos Júnior

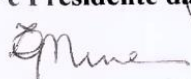
Este Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) foi julgado adequado para obtenção do título de

BACHAREL EM LETRAS

e aprovado em sua forma final pelo Curso de Letras - Habilitação
Bacharelado em Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa
da UFSC.

Banca Examinadora:


Prof. Dr. José Ernesto de Vargas (DLLV/UFSC)
Orientador e Presidente da Banca


Prof.^a Dr.^a Zilma Gesser Nunes (DLLV/UFSC)
Membro Titular


Prof. Dr. Luiz Henrique Milani Queriquelli (DLLV/UFSC)
Membro Titular

Prof.^a Dr.^a Thaís Fernandes (PGET/UFSC)
Membro Suplente

“Este dia será o meu último dia; e se acaso o não for decerto que meu fim já não está distante!” (SENECA, 2004, p. 54)

RESUMO

O presente trabalho consiste em uma investigação da filosofia de Seneca, no que concerne à relação entre a vida e a morte, como reflexo do momento em que viveu. Para isso, considerou-se parte de sua produção epistolográfica por se tratar da face de sua obra que mais diretamente expõe a doutrina neoestoica e sua visão sobre o tema. Primeiramente, buscou-se, na teoria de Stephen Cave, compreender de que modo a humanidade se relaciona com a vida a partir da maneira que escolhe para lidar com a morte. Aliou-se tais levantamentos aos dados históricos fornecidos por Philippe Ariès e Georges Duby sobre os hábitos romanos contemporâneos a Seneca. Desta forma, foi possível promover uma contextualização entre a produção epistolográfica de Seneca e os hábitos e costumes de Roma entre o final do século I a.C e meados do I d.C com foco nos comportamentos diante da finitude.

Palavras-chave: Seneca. Morte. Estoicismo. Vida.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	SOBRE A MORTE.....	11
3	A ROMA DE SENECA.....	22
4	O ESTOICISMO E SENECA.....	32
5	A PROBLEMÁTICA DA VIDA E DA MORTE NA EPISTOLOGRAFIA DE SENECA.....	44
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
	REFERÊNCIAS.....	60

1 INTRODUÇÃO

O interesse pelo estudo da morte surgiu, ironicamente, a partir de uma proposta mitológica de imortalidade. A *Eneida*, de Virgílio, apresenta tamanho cuidado com a descrição da geografia do mundo dos mortos, tratando de conferir lugares adequados a comportamentos e práticas não apenas romanas, mas humanas em geral, que tal maneira de lidar com a morte parecia surgir de um imaginário compartilhado. Atualmente não parece haver um número considerável de pessoas que acreditem na geografia proposta por Virgílio, mas muitos creem em uma semelhante à proposta por Dante em *A Divina Comédia* (1998), por exemplo. Ainda assim, é perceptível o desconforto quando o tema é trazido à tona em situações sociais ou em rodas de conversa descontraídas. O assunto sempre parece coincidir com algum acordo pré-estabelecido de não verbalização. Portanto evidenciou-se uma questão curiosa: a morte é um evento inexorável, representado nas mais diversas obras de ficção, capaz de produzir um imaginário coletivo, mas não pode ser discutido no cotidiano sob pena de produzir mal-estar entre os presentes.

Tanto essa ideia de imaginários compartilhados sobre a morte em diferentes momentos históricos quanto o da tolerância ao tema com bastante reserva, colocaram em movimento uma busca por compreender como se dá o relacionamento entre as pessoas (e, conseqüentemente, as sociedades) e a morte. Estabelecia-se, assim, o tema do trabalho: a relação entre a vida e a morte. Afinal, o imaginário que se alimenta sobre o assunto influencia na maneira como se vive? E em caso positivo, de que forma essa relação se efetiva? Isso estabeleceu a primeira pergunta que compõe este trabalho: Se a maneira de lidar com a morte se relaciona com o modo como se vive, como isso se dá?

Para responder a esta pergunta, utilizou-se do trabalho de José Carlos Rodrigues, *Tabu da Morte* (2006), no qual se lança certa luz sobre a maneira como se constrói socialmente o imaginário dos grupos em torno do tema e na forma como o assunto é cercado de cargas simbólicas. Contudo, foi com a leitura de Stephen Cave, filósofo que demonstra evidente interesse no assunto em seu livro *Immortality: The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization* (2012), que se obteve o suficiente para refletir sobre o processo mental e cultural característicos do ser humano em sua intensa busca por superar o grande terror: a morte.

Como seres conscientes de sua mortalidade, paga-se um preço por isso: são obrigados a lidar cotidianamente com tal revelação da melhor maneira possível, sob pena de permanecerem estáticos pelo medo. Através de diversas demonstrações, Cave (2012) revela, assim como Rodrigues (2006) comprova, como todo o modo de viver das sociedades é, no fim das contas, moldado em torno da mortalidade e da maneira como se escolhe lidar com ela (seja tomando-a como finitude, tentando contorná-la ou distrair-se dela). Assim, já se comprova a ligação definitiva entre a vida e a morte, de maneira que seria impossível entendê-las separadamente, principalmente pela imaterialidade desta. Sendo assim, compreendeu-se que estudar a morte é, em última instância, um estudo da vida. Seja

para se buscar sua perpetuação ou para vivê-la intensamente, é tudo o que se tem de maneira concreta, portanto é o único cenário possível de ser contemplado.

Deste modo, respondida a primeira pergunta, Cave (2012) estimulou o surgimento de uma segunda quando, ao final de seu livro, sugere haver, na filosofia estoica, demonstração exemplar de uma vida que não ignore a morte, não tenha reservas para tratar dela em qualquer momento nem se iluda com promessas de imortalidade. Pelo contrário, é importante mantê-la em constante evidência, encarando-a sempre como finitude para que não se perca tempo em função de teorias sem comprovação. Acontece que o estoicismo foi, de acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990), a principal vertente filosófica do Império Romano, tendo como difusor e figura central, Seneca. Além disso, de acordo com Clóvis de Barros Filho (2017), foi lá onde a vertente obteve maior êxito. Decidiu-se, portanto, como recorte central para o trabalho, observar a maneira como a filosofia de Seneca lidava com essa problemática da vida e da morte em relação à experiência romana de seu tempo. Pareceu pertinente, uma vez que todo o processo de reflexão para o presente trabalho havia começado em Roma, retornar a ela, desta vez com um recorte mais preciso dentro da curiosidade inicial. Mas o caminho até uma resposta precisaria passar por outras perguntas antes de ser alcançado. No caso, o capítulo seguinte buscou focar nos hábitos e costumes contemporâneos a Seneca, de forma que a pergunta norteadora seria: Cientes da indissociabilidade entre a visão da morte e o modo de viver, de que forma se daria essa relação no povo romano da época de Seneca?

Para esse capítulo buscou-se, basicamente, três fontes: *História de Roma*, de Mikhail Rostovtzeff (1977), serviu como base para a história geral do período. A obra *História da Vida Privada*, por sua vez, de Philippe Ariès e Georges Duby (1998), foi importante para cuidar de aspectos mais precisos em relação à cultura e ao comportamento dos romanos, ou seja, questões que escapassem a uma historiografia mais rígida como a de Rostovtzeff (1977). Dada a natureza dos questionamentos, essa estratégia foi importante para estabelecer tanto o contexto político quanto o sociocultural do recorte temporal adotado, possibilitando associações mais profundas nos comportamentos, algo impossível através de um simples panorama histórico. Além disso, para complementar pontos particulares da história, principalmente no tocante à vida de Nero como imperador de Roma e da posição de Seneca nesse quadro, buscou-se o levantamento histórico de Cassius Dio (1925).

Alguns casos, contudo, apresentaram um desafio particular, uma vez que Rostovtzeff (1977), por exemplo, percebia em parte considerável do povo romano da época, após seu histórico de guerras e de convivência constante com a morte, uma busca pela eternidade ou por discursos que lhes atestassem ela. Ariès e Duby (1998), por outro lado, negavam tal comportamento, mencionando como a maioria acreditava que após a morte haveria o “nada”, e que manifestações diversas a esse posicionamento eram pequenas e sem muita expressão. Nesse caso, optou-se pela visão de Ariès e

Duby (1998) por estar, em certa medida, mais de acordo com as manifestações encontradas nas próprias cartas de Seneca, além de justificar tamanho destaque para essa vertente filosófica no período (elemento comprovado por todas as fontes pesquisadas).

Assim, obteve-se uma resposta ao segundo questionamento. Logo, em posse de um quadro político, social e cultural aproximado da Roma do final do século I a.C até meados do I d.C, seria necessária mais uma etapa antes que se promovesse a aproximação definitiva com Seneca. De que maneira o estoicismo lidava com a finitude? A fim de responder esse questionamento, fez-se uso do primeiro volume da *História da Filosofia*, de Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990), junto ao *Iniciação à História da Filosofia*, de Danilo Marcondes (2001), a fim de que pudessem se complementar no levantamento, em linhas gerais, das características centrais do estoicismo antigo, além dos pontos em que a leitura senequiana as transformava e flexibilizava.

Nessa etapa contou-se também com o amparo de uma aula disponível no Youtube (2017), na qual Clóvis de Barros Filho comenta a doutrina estoica grega através de uma linguagem simples e direta. A pesquisa de Mariana Goron Tasca, *A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca* (2015) e a introdução feita por J. A. Segurado e Campos à edição de *Cartas a Lucílio* (2004) também foram fundamentais para perceber algumas características particulares conferidas por Seneca à doutrina de Zenão. E, por fim, para esclarecer equívocos sobre algumas características do estoicismo, normalmente distorcidas por leituras apressadas, tomou-se como base o texto de Drayfine Teixeira Moura, *A ética dos estóicos antigos e o estereótipo estóico na modernidade* (2012).

Descoberta a lógica que se estabelece para relacionar os hábitos de vida e a expectativa da morte em grupos humanos, conhecido o contexto histórico romano a ser observado nesse sentido e elencadas as características principais da escola filosófica que fundamentara o pensamento de Seneca, faltava decidir pela forma de acessar sua própria filosofia a fim de associá-la aos hábitos de seu tempo. Nesse sentido, dentre sua diversa produção, optou-se pela consideração de sua epistolografia por se tratar de um conjunto de textos cujo caráter pedagógico se encontra mais evidente do que nas obras dramáticas, expondo diretamente a própria doutrina em relação com seu tempo e com a problemática da vida e da morte. Assim, as referências a observações feitas sobre a sociedade romana serviram como parâmetro para estabelecer algumas relações necessárias.

A opção pelo gênero foi seguida pela seleção dos textos. Para isso, procedeu-se com a leitura de *Cartas a Lucílio*¹ (2004), atentando para as cartas destacadas por Tasca (2015) e para a seleção feita pela editora Vozes para a composição do volume *Edificar-se para a morte* (2016). Desta maneira, buscou-se um direcionamento na leitura de uma obra tão vasta. Além disso, recorreu-se ao

¹ Trata-se de uma das últimas obras escritas por Sêneca, entre 63 d.C. e 65 d.C, período imediatamente posterior ao seu afastamento da política e que é considerado o de maior maturidade da sua filosofia. Consiste em um conjunto de cartas endereçadas a Lucílio, nas quais lhe apresenta sua doutrina.

livro *Sobre a brevidade da vida*² (2016) e ao texto *Consolação a Márcia*³ (2007), ambos de autoria de Seneca, para buscar complementações aos aspectos encontrados em *Cartas a Lucílio* (2004). Esse procedimento tornou evidente, por exemplo, a abordagem pedagógica usada por Seneca em sua produção, tornando-a altamente adaptável e apelativa a diferentes tipos de público, uma vez que aborda os mesmos temas de maneiras ligeiramente particulares e lançando mão de vocabulários e imaginários distintos em cada um dos textos.

Por fim, para a observação das cartas, contou-se com o apoio de textos como *Por que Sêneca escreveu epístolas?*, de Ingeborg Braren (1999), do livro *Seneca: A Philosopher in Politics*, de Miriam Griffin (1992), do trabalho de Tasca (2015) e da introdução de Segurado e Campos à edição de *Cartas a Lucílio* (2004). Com isso foi possível alcançar, através da epistolografia de Seneca, no que tange à reflexão da problemática da vida e da morte, uma possível visão de sua filosofia como sintoma de um período carente de guias para fundamentar seu imaginário transgressor, haja vista a tendência ao enfrentamento da morte como finitude sem o esclarecimento necessário para lidar com esse comportamento de maneira produtiva.

² Também escrita no período de maior maturidade da filosofia de Sêneca (entre 63 d.C. e 65 d.C.), consiste em um conjunto de cartas dirigidas a Paulino, no qual foca suas reflexões sobre a melhor maneira de se relacionar com a morte.

³ Escrito entre 41 d.C. e 50 d.C., período em que Sêneca viveu exilado na Córsega, trata-se de um tratado filosófico no qual se dirige a Márcia, apresentando-lhe, através dos princípios neoestoicos, a melhor maneira de se refletir a fim de alcançar a tranquilidade ao lidar com a morte de seu filho.

2 SOBRE A MORTE

O que acontece quando se morre? Ou melhor, o que é a morte? O fim? A libertação da alma? Uma fase? Transformação? Essa, talvez, seja a pergunta mais importante para a humanidade desde que se descobriu a existência da morte. Em uma leitura feita de Piaget, José Carlos Rodrigues (2006) apresenta uma trajetória da evolução cognitiva humana até o momento em que se toma conhecimento dela. Revela-se, por exemplo, que na faixa dos quatro anos a criança ainda não tem noção do que significa, mas já é capaz de atribuir valores negativos ao conceito. Em geral as ideias que a compõem representam um afastamento temporário desse algo ou alguém do mundo dela, mas nada definitivo ou que, em última instância, possa afetar ela mesma. A percepção da irreversibilidade da morte vai surgindo gradativamente até se efetivar aos seis anos, quando começa a conceber a morte dos que a cercam, temendo ser deixada só. Contudo, é apenas aos sete anos que começa a se ver como alguém mortal como os demais, para só na faixa dos nove chegar à definitiva compreensão de que todos os seres humanos, inclusive ela, morrerão algum dia. A partir daí seu imaginário sobre a morte continuará sendo construído até chegar ao mesmo significado dos adultos. Porém, toda essa construção será moldada a partir das relações interpessoais desse sujeito em formação. Em outras palavras, a maneira como essa pessoa vai lidar com a morte está fortemente ligada à maneira como o grupo ao qual ela pertence encara a morte. “É a partir do momento em que a criança toma consciência de si mesma como indivíduo que ela se sente afetada pela morte.” (RODRIGUES, 2006, p. 21), mas é como membro de um grupo que esse indivíduo estabelece a maneira como vai se relacionar com essa descoberta.

O processo cognitivo dessa criança hipotética demonstra duas questões importantes a serem destacadas. A primeira diz respeito ao valor da morte. Rodrigues (2006) nos lembra de uma diferença fundamental na morte vista como conceito e na morte vista como evento real e confirmado a cada um de nós enquanto indivíduos (afinal, como Rodrigues (2006) nos disse, só quando atingimos tal consciência é que descobrimos a nossa mortalidade). Quando se pensa sobre ela em termos genéricos e superficiais, a morte é encarada com relativa naturalidade. Entende-se, sem grande alarde, como algo inerente a todos os seres vivos, mas refletir sobre a certeza de que em algum momento cada vida, incluindo a própria, chegará ao fim tem uma relevância completamente diferente. Além disso, a morte não é vista da mesma forma para todos, pois a morte de um indivíduo é também a morte de um ser social. Sendo assim, “a morte, sob o ângulo humano, não é apenas a destruição de um estado físico e biológico. Ela é também a de um ser em relação, de um ser que interage. O vazio da morte é sentido primeiro como um vazio interacional.” (RODRIGUES, 2006, p. 20).

Nesse sentido, o autor menciona a diferença entre o impacto causado pela morte de um adulto em comparação à morte de uma criança, sendo a do primeiro mais dolorosa uma vez que se tratava de um ser em relação com os demais e no qual os demais podem se identificar, no lugar do qual

restará apenas um vazio, enquanto às crianças cabia ainda um espaço indistinto formado pela esperança de quem ela um dia viria a ser. É evidente que essa afirmação pode se mostrar ultrajante para os pais da criança e embora isso possa ser justificado por algo que se seguirá mais adiante, por hora podemos observar o que foi dito por Rodrigues (2006) em um sentido mais amplo e que na prática é perfeitamente constatável. Nem a sociedade nem os indivíduos sentem todas as mortes da mesma maneira. Se uma figura pública de grande notoriedade morre, a repercussão é muito maior do que a morte de uma “pessoa comum”. Da mesma forma, a morte de um familiar ou de alguém muito próximo nos causa muito mais pesar e sofrimento do que a morte de alguém distante, porque se deixa um vazio onde outrora havia alguém. Seguindo essa projeção, é evidente que encarar a própria mortalidade é um problema ainda maior, porque, afinal de contas, apenas nós temos a experiência de ser quem somos e é toda a experiência de que somos capazes. Logo, por mais doloroso que possa ser o enfrentamento da morte de alguém próximo, mais desesperadora é a constatação da nossa própria finitude, o que leva à outra questão.

Essa segunda questão diz respeito ao “sentir-se afetada pela morte” simplesmente pelo ato de concebê-la como uma certeza. Mas de que forma isso se daria? De fato, é comum a todos os seres vivos lutarem pela conservação de sua existência. Cada um a seu modo, usando de suas habilidades naturais, têm por objetivo permanecerem vivos e perpetuarem. No caso dos seres humanos, como lembra Stephen Cave (2012), são os cérebros complexos que ajudam a alcançar esse objetivo. De acordo com ele, o intelecto permite que se faça, dentre outras coisas, inferências a partir de observações atentas e generalizações, além da constatação do tempo, possibilitando reflexões e projeções. Isso seria fundamental para a nossa sobrevivência, mas o é, também, para a nossa ruína. O que acontece é que nossa capacidade intelectual, ao observar outros humanos, semelhantes a nós, morrendo dos mais diversos motivos, chega à conclusão de que nós, também humanos, apesar de indivíduos, certamente iremos morrer. E não se trata, portanto, de qualquer morte, mas a do “eu”, a única perspectiva que conhecemos.

Essa conclusão alarmante coloca todos em uma situação difícil, mas que, de alguma maneira, não nos paralisa. Isso motivou, de acordo com Cave, alguns pesquisadores, que “estavam convencidos pela ideia de que a civilização proporcionava proteção psicológica contra o medo do apagamento.” (CAVE, 2012, p. 19), a promoverem experimentos sociais para comprovar essa hipótese. Através deles, confirmaram o que passaram a chamar de “Teoria do Gerenciamento do Terror”. De acordo com eles, todas as nossas instituições culturais foram desenvolvidas de maneira a nos ajudar a lidar com o terror provocado pela consciência da mortalidade. Em outras palavras, encarar a inevitabilidade da morte seria traumático e debilitante, pois nos desestimularia completamente a continuar vivendo. Sendo assim, criamos maneiras de nos distrair ou de negar nossa mortalidade.

Pela natureza de suas organizações, a cultura e os intelectos humanos em que está introjetada não podem lidar com o caos. O problema maior deles é o de se defrontarem com o que não

podem controlar, seja por meios técnicos, seja por meios simbólicos ou teóricos. (RODRIGUES, 2006, p. 59)

Cave (2012), contudo, não se contenta com essa suposição e acredita que algo mais está envolvido nesse processo de construções culturais cuja finalidade é enganar a mente. Isso leva, portanto, a um segundo movimento feito pelo intelecto, que é o questionamento com o qual se iniciou esse capítulo.

Uma imagem primeira da morte seria a dela como o fim, mas, de acordo com Cave (2012), a psicologia cognitivista moderna conclui que “Nossa aceitação de novos fatos ou possibilidades depende da nossa habilidade de imaginá-los.” (CAVE, 2012, p. 16). Portanto, ao tentar imaginar a morte como finitude (de nossa consciência, de nossa identidade ou de nossa individualidade), como um estado de não-existência, somos confrontados com uma impossibilidade. O “nada” é inconcebível. Qualquer tentativa de fazê-lo vai resultar em uma situação na qual, em última instância, o indivíduo, como subjetividade responsável pela imaginação, estará lá como observador. Ao imaginar o “nada” como uma imensidão preta, por exemplo, a imagem mental criada se dará do ponto de vista desse alguém que imagina.

Isso nos coloca um problema enquanto humanos. Nosso intelecto é capaz de garantir nossa morte, mas, ao mesmo tempo, é incapaz de conceber a nossa morte como finitude. Cave (2012) dá a isso o nome de *Paradoxo da Mortalidade*. Temos certeza de que morremos, mas como não conseguimos imaginar um estado de apagamento, parece improvável que morramos de maneira definitiva. Esse é o motor para sua hipótese das “Narrativas da Imortalidade”. Nela, constata-se que, através da história, todas as sociedades humanas se basearam em pelo menos uma dentre quatro hipóteses de imortalidade para lidar com o paradoxo. Além disso, o comprometimento com elas teria sido o que tornou possível à humanidade permanecer em movimento sem sucumbir ao desalento de se verem como criaturas fadadas ao “nada”. Afinal, de que adiantaria produzir, estudar, desenvolver melhorias tecnológicas, físicas e sociais se ao final deixaremos de existir completamente? Esse pensamento, contudo, não tem espaço na sociedade graças às narrativas, pois, para elas, a morte não é o fim.

A primeira das narrativas é a mais imediatista. Trata-se de uma extrapolação do instinto natural de permanecer vivo. De acordo com ela, seria possível encontrar uma forma de adiar a morte ou, preferivelmente, acabar com ela. A morte é vista como uma doença passível de ser tratada e superada. O mito da pedra filosofal e sua chave para alcançar o elixir da vida eterna talvez seja o mais conhecido dessa vertente, mas a ideia de permanecer vivendo essa vida que conhecemos com o corpo que temos não se restringe a elementos fantásticos. O que ocorre é que, através do tempo, as narrativas se adequam ao contexto em que se inserem, por isso parece bastante ilógico crer na pedra filosofal, embora hoje em dia se aceite com muita facilidade a promessa de que a ciência vai, em algum

momento, seja com o uso de células-tronco, nanotecnologia ou algo ainda não descoberto, alcançar uma forma de prolongar a vida indefinidamente. Tratamentos médicos e estéticos revolucionários são divulgados o tempo todo prometendo retardar o envelhecimento, propostas comportamentais e alimentícias prometem uma vida mais longa. Alguns vão além e defendem a possibilidade de substituição de membros e órgãos vitais por versões sintéticas que lhes permitisse viver quase como robôs. Todas seriam versões modernas ou tecnológicas para a pedra filosofal.

Os problemas dessa narrativa, de acordo com Cave (2012), já dão sinais desde sempre, uma vez que todos os que buscaram algum elixir que acabasse com a morte terminaram mortos. Claro que o argumento atual poderia indicar: As nossas descobertas científicas avançaram o suficiente para prolongar a expectativa de vida, por que não alcançar a imortalidade? E como se disse, a esperança move a sociedade. Mas Cave (2012) levanta alguns questionamentos mais importantes nesse caso a respeito das implicações caso encontrassem, de fato, a fórmula da imortalidade. O aumento populacional promovido pelo aumento da expectativa de vida, por exemplo, coloca em risco a própria possibilidade de vida na Terra. Estender isso a um cenário em que ninguém mais morra, mas, conseqüentemente, continue procriando seria insustentável. Além disso, confiar que os avanços médicos e tecnológicos chegarão ao ponto de garantir a eternidade não parece tão próximo de nós, o que leva muitos a procurarem outras formas de alcançar a imortalidade.

Uma delas é o caso da segunda narrativa: a ressurreição. Crença bastante difundida em religiões como o cristianismo, a narrativa da ressurreição acredita que a morte ocorra, mas apenas por um tempo limitado antes que o corpo se levante e possa continuar vivendo de onde parou. Essa possibilidade, de acordo com São Paulo, não se restringe a Jesus, cuja ressurreição e posterior subida aos céus é narrada na Bíblia, mas se estenderá a todos os homens que, no Fim dos Tempos, levantarão com seus corpos e com eles permanecerão pela eternidade em uma nova vida repleta de felicidade. Embora Stephen Cave (2012) faça questão de ressaltar as impossibilidades físicas e biológicas de um corpo morto voltar a se mover como se nunca tivesse morrido ou as implicações lógicas de uma alteração da perecibilidade do corpo a fim de permiti-lo a eternidade sem que isso descaracterizasse a própria ideia de ser humano, a crença é de que o poder absoluto de Deus está acima da compreensão humana e que, portanto, caberá apenas a ele tornar isso real. Trata-se, desta maneira, de uma saída pela fé que, não convencendo a todos, buscam uma versão moderna da ressurreição: a criogenia. A ideia da criogenia é a de que um corpo morto ao ser imediatamente submetido a um procedimento de congelamento, poderá permanecer nesse estado de suspensão, protegido da decomposição natural causada nos cadáveres, até algum momento no futuro em que a ciência tenha encontrado a cura para suas doenças terminais ou, preferivelmente, para a própria morte.

A primeira versão dessa narrativa, de acordo com Cave (2012), oferece um problema prático: a espera. Quase dois mil anos se passaram desde que São Paulo anunciou que o Fim dos Tempos

traria a todos a ressurreição e nada ocorreu. Além disso, o filósofo ressalta como os aspectos definidos na Bíblia como sinais de sua chegada são vagos e podem muito bem expressar características comuns à própria condição humana, o que possibilita, por exemplo, tanto leituras de que o Fim dos Tempos já está entre nós quanto de que se aproxima a passos largos. Para muitos, depois de tanto tempo, continuar confiando que em algum momento no futuro seu corpo será trazido de volta dos mortos e permitido, por Deus, a viver em um estado de felicidade eterna começou a parecer uma aposta muito arriscada e distante. Isso, de acordo com Cave (2012), levou muitos à próxima narrativa, igualmente mística e também assumida pelo cristianismo. Quanto ao procedimento de criogenia, além de sofrer do mesmo mal e de contar com um custo altíssimo, tem comprovações científicas de suas implicações negativas sobre o corpo, como o enorme dano causado às células pelo congelamento.

A alternativa para muitos que desistiram de esperar a ressurreição é a crença na existência da alma. Em certa medida, essa narrativa é a que melhor se enquadra no *Paradoxo da Mortalidade*, uma vez que confirma a certeza da morte, já que o corpo físico de fato perece, mas justifica a impossibilidade de conceber o “nada”, pois a alma permaneceria após a queda do corpo. Não por acaso é uma das crenças mais difundidas atualmente, como afirma Cave (2012), inclusive entre pessoas que não compartilham da visão religiosa. Isso se dá uma vez que a alma pode ser entendida tanto como algo de transcendental ou divino destinado a viver a felicidade eterna no paraíso quanto algo de único e especial que nos individualiza e nos coloca para além da carne. Àqueles cuja ideia de imortalidade só existe em relação com o corpo físico, abre-se até mesmo a possibilidade, em algumas religiões, da reencarnação. De certa maneira, a crença na alma potencializa aquele sentimento de que deve haver algo de especial em nós que justifique nossa consciência, uma vez que “não somos como os animais anônimos que vivem e morrem aos milhões ao nosso redor.” (CAVE, 2012, p. 146).

A visão religiosa, contudo, encontra um problema em relação ao tipo de eternidade que oferece. A proposta teocêntrica, por exemplo, é a de uma eternidade dedicada em constante louvor a Deus, mas isso não agrada muito aqueles que gostariam de, após a morte, reencontrar as pessoas amadas que se foram antes deles. Da mesma forma, diversas vertentes religiosas defendem a perda da identidade quando morremos, o que tampouco agrada a quem vê satisfação apenas em uma eternidade que possa experienciar através de sua consciência e individualidade. Isso deu origem à visão antropocêntrica do paraíso, chegando a vertentes que prometem um céu formado pela realização de absolutamente todos os seus desejos. Em resumo, a alma seria o passaporte não apenas para a imortalidade, mas para uma eternidade de felicidade ininterrupta àqueles que viveram vidas virtuosas, enquanto os viciosos viverão em danação para sempre. Tal mentalidade, inclusive, é o que move os fiéis pelos caminhos da retidão e não os deixa esmorecer apesar das injustiças do mundo, pois a verdadeira justiça aguardaria a todos após a morte.

Contudo, um cuidado interessante presente tanto na leitura religiosa dessa narrativa quanto na da ressurreição é em relação ao pensamento de adiantar a chegada dessa felicidade eterna. Se o maior desejo do homem é vencer a morte e, consequentemente, viver a felicidade eterna, e se para isso é necessário morrer, por que não acabar logo com os sofrimentos da vida e tentar o mais depressa possível? Essa se revela uma decisão traiçoeira, uma vez que o suicídio é condenado como forma de evitar exatamente esse tipo de comportamento. Afinal, como se está lidando com narrativas que, como os teóricos do gerenciamento do terror afirmam, é aceito de maneira total e desesperada pela mente a fim de fugir à consciência da morte, abrir-se à possibilidade de transformar a visão da morte de maneira tão radical poderia criar uma verdadeira catástrofe social. A maneira encontrada pelo cristianismo, por exemplo, é garantir aos suicidas uma eternidade de sofrimento e não de alegria. De fato, a condenação do suicídio é tão comum que até obras clássicas como a *Eneida*, de Virgílio (s/d), reservam um lugar exclusivo para suicidas, no qual permanecem abatidos pela tristeza e pelo arrependimento do que fizeram.

Cave (2012) apresenta diversas justificativas sociológicas para questionar essa narrativa, demonstrando como seria impossível haver paz eternamente em qualquer agrupamento humano, mesmo que imaterial ou trazendo à tona, ironicamente, que a própria individualidade que a ideia de “alma” possibilita se transforma em um empecilho uma vez que os significados de “felicidade eterna” diferem entre os sujeitos e podem, inclusive, serem radicalmente opostos. O sonho de felicidade de um indivíduo, por exemplo, pode ser passar a eternidade ao lado de outro, embora o desse possa ser nunca mais ver o primeiro na sua frente. De que maneira essas ideias tão opostas de felicidade seriam conciliadas? É evidente que, mais uma vez, o argumento da “fé”, aliado à “onipotência divina”, satisfaz os menos céticos enquanto, para os demais, Cave (2012) contribui com um argumento bem mais forte: se o que nos dá a consciência é a alma, algo de imaterial e separado do corpo, como algum trauma físico ou uma dose de entorpecentes podem nublar ou desligar nossa consciência ou nossos sentidos? Se tão pouco é necessário para interrompê-la, como ela poderia permanecer após a morte do corpo? O caso é que, como Cave (2012) ressalta, a ideia de associar a consciência à existência do espírito ignora descobertas científicas que explicam biologicamente tais processos associados ao funcionamento do cérebro e dos órgãos dos sentidos.

Aos que investem a confiança da vida eterna na ciência, por sua vez, têm nos computadores a promessa de uma versão tecnológica da narrativa da alma. Uma vez que a mente possa ser compreendida como o centro da vida, ou seja, nossa consciência é o que, de fato, importa e ela é quem realmente somos, bastaria desenvolver alguma forma de preservá-la antes da morte do corpo. Sendo assim, com as explicações científicas de que nossa mente funciona na base de impulsos elétricos, alguns acreditam que avanços tecnológicos tornarão possível escanear e armazenar a nossa mente em computadores. Embora isso seja impossível com as máquinas disponíveis atualmente, há quem anseie

por esse dia, pois tornaria possível a vida dessa mente em ambiente virtual. Em resumo, caso esse desejo se torne realidade, poderíamos armazenar uma cópia de nossa mente em computadores, onde viveríamos como seres virtuais ou, em última instância, colocaríamos uma cópia de nossa mente em algum corpo sobressalente como uma espécie de reencarnação.

Essa hipótese, apesar de interessante e plausível do ponto de vista científico (afinal, diversas obras de ficção científica, como a série de televisão *Black Mirror* e o jogo eletrônico *Soma*, já trabalharam essa possibilidade), tem um problema que parece passar despercebido à primeira vista. Por mais que pareça que uma cópia da consciência transferida para uma máquina seja uma solução, ela não satisfaz o desejo de eternidade do “eu”. Isso ocorre porque a cópia da consciência terá a mesma noção de “eu” que o original, o que, no fim das contas, resultaria em dois indivíduos que possuem as mesmas memórias, impressões, esperanças e os mesmos sonhos, mas, ainda assim, seriam duas pessoas separadas. Afinal de contas, caso o “original” morra, não se tornará subitamente a “cópia”, ou seja, sua consciência não assumirá a da “cópia”, dando-lhe a impressão de continuidade. Ele apenas morrerá.

A última narrativa, por sua vez, oferece uma alternativa perfeitamente alcançável por todos, sem que, para isso, necessite de alguma crença em existências transcendentais e seres supremos. Ela funciona como um “plano b” a todas as demais. É o legado. Essa possibilidade surge, como Cave (2012) nos explica, uma vez que o ser humano não tem sua existência constituída apenas da fisicalidade, mas de uma instância simbólica. É através dela que construímos nossa existência e o mundo que nos cerca. O ser humano é linguagem. Sendo assim, a crença na imortalidade através do legado se baseia em permanecer vivo através de seus feitos em vida, ter o eco de sua passagem pela terra levando sua existência para a posteridade até a eternidade. Isso é perfeitamente realizável, afinal de contas, Seneca morreu há quase dois mil anos e ainda se fala nele. Ainda hoje lemos Machado de Assis que morreu há mais de cem anos, sem contar seus companheiros “imortais” da Academia Brasileira de Letras. Contudo, o que precisa ser feito é marcar seu nome na cultura humana de maneira definitiva e isso não é tão simples de se fazer.

De acordo com Cave (2012), é a busca por esse objetivo que impulsiona a humanidade a avançar, construir e desenvolver-se em todas as áreas, chegando a se entregar aos sacrifícios mais impensáveis (inclusive levando à própria morte). É como se todos estivessem disputando aquele feito memorável, aquela grande oportunidade ou aquele espaço disponível para se colocar e ali permanecer, que colocará a sua individualidade acima de todas as demais de maneira definitiva e assim, finalmente, a imortalidade será alcançada. Com a evolução da internet, inclusive, tornou-se muito mais fácil ter acesso ao mundo e à cultura. Escritores não precisam mais serem agraciados com o selo de uma editora, pois podem publicar seus textos em blogs ou redes sociais. O mesmo se dá com fotógrafos, pintores, artesãos e até pessoas comuns, cujas fotos e vídeos viralizam na rede e em pouco

tempo podem se tornar internacionalmente conhecidas. Vivemos, hoje em dia, o momento dos *digital influencers*, que consistem em indivíduos que agradaram muitas pessoas pelo conteúdo que produzem para a internet e se tornam famosos.

Ainda assim, ser reconhecido em vida não define a permanência para a posteridade. Não há garantias que por maior que seja a influência de alguém e de seus feitos em vida sobreviverão aos efeitos do tempo. Cave (2012) menciona que o tempo estimado pelo psicólogo Roy Baumeister para que sejamos lembrados é de setenta anos e menciona que se não somos capazes de lembrar o nome de nossos tataravós parece improvável que alguém se lembrará de nós por um tempo maior que esse. Ressalta também que mesmo os grandes nomes “imortais” da história, como os citados anteriormente, não serão lembrados para sempre, porque as culturas que os preservam também estão fadadas a, eventualmente, morrer. “Também as civilizações são mortais e isto não deixará de marcar essencialmente suas representações da morte.” (RODRIGUES, 2006, p. 21). Por fim, não importa se seu nome será lembrado por dez ou cem anos, ou se ele nunca for esquecido, ainda assim sua consciência terá desaparecido e mesmo seu legado em algum momento chegará ao fim.

Outra possibilidade de imortalidade através do legado, como proposto por Cave (2012), diz respeito a um retorno ao instinto animal de conservação da vida através da procriação. Essa é uma forma dos pais verem nos filhos uma continuação de si mesmos ou a criação de algo que permanecerá além deles. É uma narrativa bastante comum e se aproxima da visão de si como membro de uma comunidade, através da qual o sacrifício de um indivíduo em prol de sua continuidade servirá, em alguma instância, como a perpetuação de si mesmo na figura daquele ser ou daquele grupo. Esse último, inclusive, é a fonte para diversos mártires determinados a se sacrificarem por um “bem maior”, algo que pode ser tanto morrer impedindo uma bomba de destruir um shopping quanto morrer junto a uma bomba na intenção de destruir um shopping e assim defender a continuidade de seu grupo. Para Cave (2012), nas duas possibilidades o que se propõe é, ironicamente, a destruição da individualidade na medida em que se vê não mais como um indivíduo especial, mas como um elo dentro de uma rede biológica (no caso dos filhos) ou de um organismo social (no caso das coletividades) que remontam desde o início dos tempos e não têm um prazo definido para acabar. Desta maneira, o peso de sua morte se reduziria, uma vez que se trata apenas de um pequeno evento nesse cenário tão amplo.

O problema, de acordo com Cave (2012), é que, embora a primeira possibilidade se baseie em uma explicação genética plausível e reconhecível pelo nosso tempo, nós nos importamos demais com nossa individualidade para nos satisfazermos com ela. Na segunda, por sua vez, conta-se com a continuidade do grupo em questão, o que, como já ficou evidente ao tratar da forma individual de legado, é arriscado porque culturas também desaparecem e com elas seus heróis. Além disso, mesmo que não seja o caso, Cave (2012) nos lembra que a maioria dos cosmólogos dão como certa a morte

do universo em algum momento. Esse instante pode ser daqui a milhares de anos, mas se a intenção é crer na eternidade, ela já se demonstraria impossível.

Desse modo, parece coerente afirmar termos uma solução satisfatória à primeira etapa na busca pela resposta à qual se propõe este trabalho, a saber, “Se a maneira de lidar com a morte se relaciona com o modo como se vive, como isso se dá?”. Afinal de contas, todas essas narrativas têm em comum a capacidade (ou a finalidade) de moldar a vida e o comportamento das pessoas de maneira a ajudá-las a lidar com a consciência da morte. Para a primeira busca-se métodos mais saudáveis para hábitos corriqueiros, opções mais seguras para eventos de entretenimento, ou seja, um comportamento alinhado às recomendações de especialistas das mais diversas áreas sob a promessa de um prolongamento da vida. Ao mesmo tempo, há um empenho na construção de um mundo capaz de manter a ilusão dessa promessa. Centros estéticos, academias, estabelecimentos com opções de entretenimentos mais seguros, restaurantes com opções menos nocivas ao corpo, produtos capazes de afastar ameaças transmissoras de doenças, etc. Todos amparados pela contínua pesquisa em prol de seu aperfeiçoamento. Além disso, há um constante investimento na busca por avanços técnico-científicos capazes de reverter doenças terminais, lutar contra vírus mortais, melhorar o desempenho do corpo, etc.

Para a segunda narrativa, quando amparada por uma concepção religiosa, estimula-se os fiéis a uma vida guiada por comportamentos honrados e alinhados com seus dogmas. Para os cristãos, por exemplo, busca-se um comportamento que lhes garanta a vida eterna no paraíso após o julgamento de Cristo, pois do contrário caberá a punição aos ímpios no “Fim dos Tempos”. Desta forma, investir-se na melhora do mundo em que se vive torna-se um comportamento adequado aos corações que buscam o céu. A versão tecnológica, por sua vez, estimula o esforço social de evoluir cientificamente o mundo ao ponto de encontrar a possibilidade do congelamento e descongelamento dos corpos, assim como da cura para as doenças e para a própria mortalidade (caso contrário, não haveria motivo para passar pelo processo). Além disso, vê-se que, como o retorno será para esse próprio mundo, há outro motivo para investir em seu desenvolvimento ou na construção dele de maneira adequada. Para a terceira narrativa, tanto na versão religiosa quanto na tecnológica segue-se a mesma lógica, quer no investimento nesse mundo como demonstração de suas virtudes para serem julgados positivamente após a morte (para a religiosa) quer para alcançar o desenvolvimento científico capaz de possibilitar a imortalidade e social para justificar seu retorno (para a tecnológica).

Para a quarta narrativa, por fim, estimula-se à criação e desenvolvimento do mundo como manifestação desse indivíduo que deseja permanecer simbolicamente na posteridade. A busca pelo legado, portanto, coloca todos em um constante estado de produtividade e ansiedade excessivas. Cada situação é uma oportunidade de marcar-se na história mesmo que isso signifique abdicar da experiência como oportunidade para o desenvolvimento de si. Não se abre à possibilidade de fazer

algo pela satisfação a não ser se associado a algum nível de grandiosidade que o destaque entre a multidão, enquanto falhar é ver cair por terra o trabalho de uma vida, literalmente. Vive-se na expectativa da grande vitória contra o esquecimento.

Em relação ao legado genético, alimenta-se nos filhos expectativas inalcançáveis ou capazes de tolher a individualidade do outro sujeito como se fosse, de fato, uma extensão de si mesmo. Não se encara como outra individualidade lidando com o mesmo terror e as próprias escolhas, mas algo bruto a ser moldado à própria imagem ou, em último caso, quando se consegue ver o filho como alguém independente, jamais se perde a imagem dele como uma contribuição própria ao mundo e cujo sucesso lhe alcança. Com isso, não se diz que a competitividade não tenha efeitos positivos no movimento do mundo, mas ao preço, por exemplo, de uma vida vivida em função dos outros e não de si mesmo, assim como de medidas que flexibilizem a moralidade.

Em resumo, na tentativa de fugir ao caos presente em algo completamente inconcebível pela razão, comprometem-se com algo completamente inconcebível pela razão para alcançar algo igualmente inconcebível. Ou seja, incapazes de lidar com a finitude, buscam-se maneiras baseadas em nenhuma evidência, contanto que prometam a eternidade, quando, conforme Cave (2012) menciona, a eternidade é tão impossível de se mensurar quanto o próprio “nada”. E afinal de contas, como seria esse relacionamento com a vida caso fosse impossível morrer? Segundo o filósofo, independente da narrativa escolhida, o que nos mantém em movimento é exatamente a certeza de que o tempo passa e nossos dias contados se vão com ele (pelo menos nessa vida). Sendo assim, qualquer nível de procrastinação em algum momento terá de ser interrompido sob pena de se perceber tarde demais que não há mais tempo disponível para a concretização dos sonhos e objetivos que havíamos construído. É irônico pensar que, nesse sentido, há quem acredite que o enfrentamento da finitude nos paralisaria, mas o que dizer de uma existência sem qualquer limitação, na qual coisa alguma precisaria ser feita uma vez que a morte estaria finalmente extinta?

Não se nega, contudo, a produtividade das narrativas por nublarem o medo da morte e, conseqüentemente, possibilitarem o avanço da humanidade, seu desenvolvimento e a continuidade sobre a Terra, mas o fato disso ocorrer baseado em fantasias. Ou seja, o que se diz não é que elas necessariamente devam ser abolidas ou que levem a comportamentos condenáveis ou destrutíveis, haja vista que, pelo que se demonstrou, é bem o contrário, mas a questão é que elas, de certa maneira, tiram do sujeito a liberdade de decisão sobre o modo mais adequado de viver seu limitado tempo no mundo. Por medo do que virá com a morte vivem suas vidas muitas vezes não como gostariam ou como lhes traria felicidade, mas de maneira a preencher algum pré-requisito para a imortalidade o que os leva a viver, muitas vezes, em constante frustração. Novamente, é importante ressaltar que essas reflexões não buscam estabelecer um novo dogma que imponha a destruição dos outros, mas

apenas levantar o questionamento sobre a importância de se pensar um tema tão delicado e fundamental.

O caso é que o que há além da morte é inapreensível e é na expectativa de que a narrativa escolhida para lidar com esse vazio seja verdadeira que as pessoas baseiam a maneira como vivem. Não há como afirmarmos que não há imortalidade, mas e se, no fim das contas, ela for, de fato, apenas um sonho? Na pior das hipóteses, apesar de inimaginável, existe o “nada”, e o pouco tempo em que consistia o viver foi usado em função de uma fantasia que se provou falsa. Como se demonstrou, tais narrativas tendem a impulsionar a humanidade a seguir sua marcha de progresso e a manter-se moral, mas Cave (2012) lança um questionamento: Seria possível alcançar tudo o que conseguimos através dessas narrativas sem usá-las? Ou seja, seria possível haver um enfrentamento real da morte como finitude sem que esse pensamento nos paralisasse ou nos jogasse no caos? De acordo com ele, seria, e a solução fora proposta por algumas vertentes filosóficas, como, por exemplo, o estoicismo.

Essa ponderação servirá, posteriormente, a uma das reflexões necessárias para uma solução do problema colocado pelo presente trabalho, mas antes propõe-se algumas considerações sobre o local e um dos momentos históricos em que essa vertente filosófica teve o maior destaque a fim de responder uma segunda pergunta intermediária: “De que forma se dava a relação entre o modo de vida e a ideia de morte do povo romano na época de Seneca?”. Portanto, para continuarmos a delinear nossa resposta, é necessário regressarmos à Roma do final do século I a.C.

3 A ROMA DE SENECA

Lucius Annaeus Seneca viveu e refletiu sobre os hábitos romanos em uma época recém transformada e aberta a uma mudança de mentalidades que em muito se alinharia perfeitamente à sua vertente filosófica. Essa nova era para o povo romano foi possível, pois no ano 30 a.C, vinte e seis anos antes do nascimento estimado de Seneca, Augusto assumia o poder de Roma após décadas de guerras civis. Sob seu comando por mais de quarenta anos, o Império romano (sistema de governo por ele inaugurado) viveu tempos de calmaria, uma vez que “A paz e prosperidade voltaram a instalar-se permanentemente no império.” (ROSTOVTZEFF, 1977, p. 183). As medidas tomadas pelo imperador a fim de remediar os danos causados pela violência e pelos desmandos dos governos anteriores começaram pelo posicionamento das tropas não mais no interior da Itália, mas em suas fronteiras, cuidando da defesa do território contra os povos mais hostis. Além de facilitar o trânsito entre as regiões cujas ameaças demandassem sua presença, facilitando, assim, a proteção, afastava-se do convívio social os horrores da guerra e a constante ameaça de violência e morte pelas ruas da cidade.

O interesse da população pelos assuntos externos reduzia-se à medida que estes, bem como o controle militar, concentravam-se nas mãos de Augusto. O perigo de invasão estrangeira desaparecera, as guerras tinham a finalidade única de fortalecer as fronteiras e mesmo as províncias fronteiriças deixaram de temer as incursões das tribos vizinhas. (ROSTOVTZEFF, 1977, p. 182)

Além disso, tornava-se facultativo o alistamento e proibido o casamento de soldados. Essas medidas, apesar de aparentemente sensíveis, já são representativas de um novo quadro social a se delinear no horizonte romano, pois com o aumento da expectativa de vida, graças ao afastamento das ameaças de mortes constantes e iminentes, possibilitava-se uma nova maneira de encarar a vida. Basta, para isso, opor o governo de Augusto aos momentos anteriores, nos quais a “liberdade” era uma palavra fantasiosa, dados os constantes recrutamentos, a presença dos exércitos no interior do país, as apropriações compulsórias de residências civis e a pilhagem, comum em tempos de guerra, além das ruas como palco dos confrontos entre exércitos rivais. Com as mudanças de Augusto, esses horrores eram retirados do cotidiano do centro e colocados contra o lado de fora do império, deixando as atenções de seu interior voltadas a outros tipos de preocupações. Essa medida assegurava a “paz e a possibilidade de progresso econômico para as províncias e para a Itália” (ROSTOVTZEFF, 1977, p. 178), resultando no florescimento do comércio, da indústria e da urbanização dos centros.

Em relação aos demais setores da sociedade romana de seu tempo, Augusto buscou atender às reivindicações de todos. Estendeu seus cuidados dos senadores ao proletariado. Para o Senado, promoveu um retorno à valorização de outrora através de medidas como a exclusividade de senadores no comando de legiões do exército, a garantia de seus filhos ingressarem na carreira militar como oficiais ou o auxílio financeiro aos senadores que fossem de sua estima. Ainda que tivessem ciência

de que seus poderes eram apenas virtuais, uma vez que a decisão final era sempre tomada por Augusto, detentor de um poder quase absoluto, fundamentado, a saber, “em sua posição militar e no controle das rendas do Estado e em parte na popularidade que a nova Constituição tinha entre as massas.” (ROSTOVTZEFF, 1977, p. 177-178), não questionavam os tempos prodigiosos que conferira a Roma. Afinal de contas, foi sua fortuna que pôde sustentar o Estado e o Exército em tempos de paz, uma vez que anteriormente obtinham seus ganhos das pilhagens feitas sobre os territórios derrotados nas guerras. Quanto ao proletariado, por sua vez, eram alimentados pelo Estado todos aqueles que não se conseguia empregar, além de serem constantemente entorpecidos com entretenimentos diversos.

Todas as transformações promovidas por Augusto possibilitaram uma mudança de mentalidade nos cidadãos. Com a tranquilidade instaurada no território e as relações cordiais com os outros povos, estimulou-se o trânsito humano e cultural entre as diferentes regiões do Império, possibilitando, assim, o surgimento do cosmopolitismo em Roma. Um importante aspecto disso está no estilo urbano que caracterizou o Império nos três primeiros séculos da nossa era. Ao descrever a maneira como os romanos passaram a se ver nesses novos tempos, Philippe Ariès e Georges Duby constatarem que:

Os homens só são plenamente eles mesmos na cidade, e uma cidade não se compõe de ruas familiares e multidões calorosas ou anônimas, e sim de comodidades materiais (*commoda*), como os banhos públicos, e edifícios que a enalteçam no espírito de seus moradores e dos viajantes e a tornem bem mais que um vulgar conjunto de habitações. [...]. Um romano não podia ser realmente ele mesmo no campo, só se sentia em casa na cidade. (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 181)

Os hábitos citadinos dos romanos, portanto, demonstravam-se em uma sucessão de manifestações voltadas à satisfação dos prazeres. Os banquetes, por exemplo, eram verdadeiras festas com finalidades culturais, em que todos os convidados se cobriam com óleos aromáticos e deitavam-se em leitos ao redor da mesa para se deliciarem com pratos na primeira metade do evento, e entorpecerem-se com vinhos na segunda (e principal). Era então o momento de entregarem-se a reflexões e considerações filosóficas e artísticas. Além disso, era comum que cidadãos ricos financiassem eventos e festividades abertos à população em geral (*evergetismo*), o que estendia também aos mais pobres a possibilidade de socializar e banquetear excessivamente como suas condições cotidianas não lhes permitia. Não se tratavam, contudo, de eventos constantes, mas de ocasiões festivas e raras, “o que criava uma espera e solenizava o prazer” (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 188). Não por acaso é dito que a imagem de Baco era a mais difundida dentre os deuses romanos, mas que, como afirmam Ariès e Duby (1998), não se apresentava necessariamente como sinal de reverência religiosa, mas como uma representação da importância que davam à sociabilidade e ao prazer.

Os banhos e os espetáculos também eram possibilitados pelo evergetismo, oferecidos a preços módicos (ou gratuitamente, dependendo do momento ou da generosidade). Aqueles, consistiam não em um hábito de higiene, mas apenas mais um modo de apreciarem os benefícios urbanos em busca de prazeres físicos e estéticos para os ricos e, para os mais pobres, a possibilidade de “realizar um modo de vida desejável entre todos” (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 194), no qual eles poderiam desfrutar desse ambiente luxuoso que se assemelhava ao que hoje entenderíamos como uma espécie de praia artificial. Assim como os banquetes, tratava-se, inclusive, de um evento social, pois “O maior prazer era estar em multidão e gritar, encontrar pessoas, escutar as conversas, saber de casos curiosos que seriam objeto de anedotas e exhibir-se.” (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 194). Além disso, também se tratava de um hábito cultural que colocava o prazer na esfera pública, quase como uma institucionalização.

Semelhante experiência era possível nos espetáculos. Nesses eventos, tanto as corridas quanto as lutas agradavam a todas as camadas sociais da época. Apesar de criticadas pelos intelectuais, até eles acabavam ocupando certa parcela de seu tempo com esse tipo de entretenimento, como o próprio Seneca que “ia ao anfiteatro para se alegrar um pouco” (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 195). Ele não passa, contudo, sem criticar o feito e aproveitar do evento para exemplificar sua doutrina. Quando, por exemplo, em uma de suas cartas defende que aqueles no caminho da felicidade se afastem das multidões sob pena de terem “recaídas”, comenta sobre uma ida a um espetáculo buscando “algo de ligeiro, de divertido, algo que descansasse os olhares dos homens da vista do sangue humano”, ao que conclui: “Que pensas tu que quero dizer? Que regresso mais avaro, mais ambicioso, mais propenso ao luxo? Mais do que isso: venho mais cruel e mais desumano de ter estado em contato com os homens.” (SENECA, 2004, p. 15). E de certa maneira o que Seneca diz contribui com a opinião de Ariès e Duby (1998), que afirmam haver nas lutas de arena certa dose de sadismo aceito plenamente pela sociedade. Isso se dava, pois, a expectativa diante das batalhas de gladiadores estava no momento da decisão, quando a vida e a morte de um deles caberia ao humor do Mecenas, responsável pelo financiamento da luta, ou ao clamor do público. “Mata, fere, queima!” (SENECA, 2004, p. 15). Toda a batalha existia para aquele instante em que um dos imponentes guerreiros imploraria pela própria vida e a conseguiria ou não, momento imortalizado por imagens em objetos de exposição (baixelas, vasos, etc.). Além disso, era comum que condenados à execução fossem comprados pelos Mecenas para serem executados durante os intervalos das lutas, momentos também representados em imagens nas quais eram devorados por feras. “enforquem alguns homens, entretanto, para fazer qualquer coisa.” (SENECA, 2004, p. 15).

Até mesmo as relações com os deuses eram envoltas em uma atmosfera orgásmica. Isso se dava pela maneira como os concebiam e, conseqüentemente, como se relacionavam com eles, a começar pela diferença radical entre a concepção cristã e a pagã de divindade. Enquanto para os

cristãos, “Deus” é compreendido como uma entidade onipotente, onisciente e onipresente, superior a tudo o que existe, uma vez que é o responsável por sua criação, para os romanos pagãos, “deus” era uma categoria de seres do mundo da mesma forma que os animais irracionais e o homem. Em uma pirâmide hierárquica, os animais, irracionais e mortais, estariam na base, os homens, racionais e mortais, estariam na área intermediária e os deuses, racionais e imortais, na superior.

Desta maneira, podemos notar com certa precisão que a racionalidade é o elemento compartilhado com as divindades, enquanto a mortalidade, a perecibilidade, as necessidades do corpo, são compartilhadas com os animais. Consequentemente, como atentam Ariès e Duby (1998), é compreensível, por exemplo, o hábito de divinizar reis e imperadores, como se fez com o próprio Augusto, ou a compreensão da crença estoica de que os sábios seriam uma versão mortal dos deuses. Trata-se não da crença de que tenham se tornado deuses ou de que pertençam a essa categoria natural, mas de que haviam alcançado uma condição sobre-humana, trânsito possível uma vez que os deuses estavam, de certa maneira, mais ao alcance deles do que o Deus cristão de seus fiéis. Sua estrutura, inclusive, sem unidade ou uma instituição rígida, possibilitava uma relação direta entre cada um e as divindades, resultando na livre escolha dos deuses para os quais cada um prestaria homenagens e da maneira como o faria.

Porque ainda que não fossem entidades criadoras do universo, era necessário lhes prestar homenagens, uma vez que, na leitura de Ariès e Duby (1998), os romanos concebiam a relação com os deuses nos moldes das relações políticas e sociais de seu tempo, ou seja, ao estabelecerem um pacto com a divindade e agirem de boa-fé em sua parte da transação para com os deuses, esperavam o mesmo comportamento em retorno. Em casos de ausência da reciprocidade, os deuses eram atacados como se faltassem com sua parte em uma relação comercial previamente acordada, abrindo à possibilidade de represálias, como ameaças e rompimento da devoção, pois não se tratava de uma relação de servidão, malvista pelos romanos da época, uma vez que não convinha ao comportamento de um homem livre. Sendo assim, a relação com as divindades era de admiração. Eram imaginadas como bondosas, justas e honradas, pois por se tratarem de seres superiores eram voltados ao bem. Sendo assim, ainda que houvesse os que apenas os tratavam como contraparte em transações comerciais, havia também os que, de fato, eram devotos a eles. Mantinham-se em contato constante com os deuses, visitando seus templos e prestando honras mesmo sem pedidos a serem feitos, como se fortes laços de amizade fossem estabelecidos entre eles.

Nesse contexto, compreende-se com total naturalidade a maneira como prestavam honras aos deuses e comemoravam seus feriados religiosos. Sem a reverência exigida pelo cristianismo, por exemplo, o paganismo possibilitava uma relação direta entre culto e festa. Nele, “a homenagem prestada aos deuses solenizava o prazer” (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 189). Afinal, como nos dizem os historiadores, era indispensável às celebrações os sacrifícios em honra aos deuses, nos quais

animais eram imolados e cozidos em um altar para, logo em seguida, serem usados em banquetes. Em feriados religiosos, inclusive, era comum convidar amigos e conhecidos para testemunharem o sacrifício em sua casa, o que dava à refeição que se seguia um valor muito maior do que um jantar comum. Esses eventos e a disposição em devotarem-se aos deuses trazia alegria a todos os envolvidos e ao fim do dia era comum fazerem amor de maneira a encerrar a comemoração em honra aos deuses.

Contudo, Ariès e Duby (1998) ressaltam que tamanha entrega e consideração com os deuses não se resumia a uma forma de manifestar-se o prazer, mas também como um entorpecente, porque, em certa medida, funcionavam como um contraponto fantástico às agruras do cotidiano, uma vez que habitavam uma realidade diferente daquela vivida pelos romanos. Em outras palavras, a existência dos deuses conferia aos crentes uma possibilidade para além do real conhecido por eles, com a qual eram capazes de ocupar suas mentes para escapar às frustrações e aos sofrimentos da realidade em que viviam. Ainda assim, apesar de habitarem essa esfera destacada do mundo, eram capazes, inclusive, de estimular um comportamento mais honesto e justo em seus devotos, uma vez que a natureza virtuosa dos deuses valorizava as virtudes. Portanto, quando lhes prestavam oferendas e homenagens não o faziam porque os deuses gostavam ou usavam tais presentes (haja vista que as sobras dos festins e as oferendas, por exemplo, ficavam para os escravos, eram usadas como pagamento dos sacerdotes dos templos ou ficavam para os mendigos), mas porque a devoção era uma característica virtuosa, e conseqüentemente, admirada pelos deuses. Portanto, quando agiam de determinada maneira o faziam por terem ganas de serem bem vistos pelos deuses, não para que fossem elevados ao outro plano quando morressem, mas para se sentirem pessoas melhores.

Ariès e Duby (1998) nos lembram, e é importante ressaltar, que essa não era a única forma de adorar algo além do mundo humano e definitivamente não era a escolhida pelos filósofos e membros de uma elite dita “cultura”, pelo menos não nesses moldes seguidos pelo povo. Criados a partir da leitura dos filósofos gregos clássicos que já então negavam tais crenças, poetas como Virgílio e os filósofos estoicos viam-se impossibilitados de crerem nelas. Em seu lugar, acreditavam em algo a que Ariès e Duby (1998) se referem como “Providência” (ou o “Bem”). Não se tratava de uma divindade como as demais, dotada de corpo e à qual se deveria oferecer honras, mas de uma abstração. Ela seria uma leitura panteísta do mundo, ou seja, a crença em algo que está em tudo o que existe, uma lógica imanente que faz da existência exatamente o que deveria ser. Isso não significa, contudo, que se opusessem completamente ao imaginário dos deuses, uma vez que a certeza de sua fé se restringia à existência da “Providência” e não seriam, portanto, capazes de afirmar não haver algo de real por trás das fábulas dos deuses. Poderiam, por exemplo, ser manifestações dessa “Providência” (de maneira similar à compreensão do panteão hindu, na qual adorar um dos “deuses”, seria, na verdade, prestar honras a um aspecto da imensa obra divina, sempre remetendo à imanência desse deus único), nomes

diferentes para uma mesma coisa ou maneiras de se referir a partes de sua totalidade. Desse modo, essa imprecisão dos limites da “Providência”, de acordo com Ariès e Duby era:

O que autorizava a participar da religião popular, em parte por condescendência, pois as fábulas dizem a verdade numa linguagem ingenuamente falsa, e em parte por prudência intelectual, pois quem sabe se Apolo, mais que um nome vazio, não é uma Emissão, apesar das fábulas que o rodeiam? (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 209)

Com essa religiosidade romana, tanto através da crença na existência de deuses que são seres do mundo natural quanto na existência de uma “Providência” que guiava o movimento do mundo, algo que ficava de fora, tomando-se como parâmetro de comparação nosso atual conceito de religião, era o que esperava a todos após a morte, uma vez que não se tratavam de linhas de pensamento que focassem em alguma das convencionais “Narrativas de Imortalidade”. Portanto, as principais vertentes filosóficas de então, com destaque para o estoicismo, que baseava sua doutrina na crença na “Providência”, tampouco concebiam a possibilidade de haver algo após a morte, uma vez que tomavam como verdadeiro apenas o mundo corpóreo, o que justificava seu foco na vida, através de uma abordagem determinada em estabelecer os parâmetros sobre a boa maneira de se viver.

Mas essa linha de raciocínio não se restringia ao campo da filosofia, já que a opinião mais geral da época também lidava de maneira peculiar com o tema. A crença mais comum no imaginário romano era a de que “a morte era um nada, um sono eterno, e repetia-se que a ideia de uma vaga sobrevivência das Sombras não passava de fábula.” (ARIÈS & DUBY, 1998, p. 210). Nesse sentido, haveria um ambiente perfeito para o resgate e a difusão do que Stephen Cave (2012) chamou de *Narrativa da sabedoria* através do materialismo estoico, o que justificaria seu destaque na época. Contudo, era também bastante comum, através da arte funerária e dos ritos fúnebres, proporem o túmulo como local de descanso eterno com o fim das preocupações ou estabelecê-lo como a última morada após a jornada da vida, aparentes tentativas de alimentar no imaginário a ideia de algum nível de perenidade, do prolongamento de um estado de existência em oposição ao nada, à não-existência.

Ariès e Duby (1998) nos esclarecem que não havia nessas manifestações uma crença real na eternidade e que tais cuidados eram tomados a fim de que tanto os saudáveis quanto os moribundos fossem capazes de suportar a angústia de se verem confrontados com a finitude. Contudo, apesar dessa informação passada pelos historiadores, a observação de tal comportamento sob a luz das demonstrações de Stephen Cave (2012), parece ser capaz de compreendê-lo como uma maneira de se distraírem do *Paradoxo da Mortalidade*, alinhando-se relativamente com a *Teoria do Gerenciamento do Terror*, em uma cultura que parecia, a princípio, propensa a se abster das narrativas da imortalidade. Inclusive, como Rodrigues (2006) afirma ao observar o próprio ato de resolver o problema do corpo morto através de ritos fúnebres:

Se ela [a sociedade] vê no homem a sua imagem projetada, gravada, as forças que o constituem devem ter a mesma perenidade. A destruição do corpo turva essa imagem, sobretudo enquanto ele se consome. Obriga a sociedade a refletir sobre si e sobre os homens

Vislumbra-se, através desse comportamento no confronto com sua própria mortalidade através da exposição ao outro corpo semelhante que definha, um ambiente complexo na medida em que pareciam abertos à possibilidade de focarem na vida, aceitando sua fugacidade, conscientes do caráter altamente transcendental e vago de qualquer tentativa de conceber a morte, mas, por outro lado, mostravam-se carentes de uma disciplina que lhes impedisse o espanto diante do inevitável. Em outras palavras, seu comportamento parece demonstrar que a aceitação da morte como finitude não passava de um modo de encará-la de maneira abstrata, como afirmava Rodrigues (2006) no capítulo anterior, e não em sua factualidade como evento incontornável a todo indivíduo, o que provocava, assim, a angústia e a necessidade de um mecanismo de fuga dessa revelação. Esse comportamento, inclusive, é observado pelo próprio Seneca, como veremos posteriormente.

Além disso, como já se comentou, o confronto com a mortalidade, contudo, corriqueiro em um passado bastante recente, quando as guerras civis trouxeram ao cotidiano o caos e a morte, marcou profundamente os romanos, que responderam a isso de diferentes formas. Um de seus reflexos, como nos indica Rostovtzeff (1977), deu-se em aliança com a alarmante ausência de moralidade da época (principalmente quando entregues ao autoritarismo predominante nos anos que se seguiram à morte de Augusto), o que lançou muitos cidadãos à busca pela satisfação de prazeres efêmeros em um estado de total escravidão às paixões. Cientes de que a vida era curta demais (principalmente sob as violências da guerra) acreditavam mais satisfatório aproveitar esse tempo satisfazendo seus desejos. Não por acaso, o epicurismo é uma das principais vertentes filosóficas do período.

Outro reflexo estava relacionado à destruição da ideia de infalibilidade do Estado no imaginário popular. Em resposta, o individualismo se tornava a nova prioridade, uma vez que tudo o mais era instável e, portanto, indigno de confiança total, o que passava a guiá-los em uma busca por novas verdades para fundamentar suas vivências. Voltando-se para o interior de si mesmo, nessa atitude intimista, contribuía-se com esse cenário favorável ao surgimento e à difusão de doutrinas filosóficas como o estoicismo (e o epicurismo, como mencionado anteriormente), focadas não em devaneios metafísicos, mas em reflexões aplicáveis no aperfeiçoamento de suas vidas particulares. Seja pela adaptabilidade, aplicabilidade, clareza e facilidade de domínio, como defende Rostovtzeff (1977) ou pelo vigor conformista como citam Ariès e Duby (1998), o caso é que o estoicismo teve grande destaque nesse período, permanecendo relevante até o final do século II da nossa era. Seneca, por exemplo, um de seus representantes mais icônicos, foi escolhido como preceptor de Nero, assim como Marco Aurélio, posteriormente, aplicando o estoicismo em seu governo, abriu mão de si mesmo na busca pelo fortalecimento do Império, desligando-se da administração das guerras e da política para focar nos aspectos morais e religiosos de sua filosofia.

Contudo, a morte de Augusto mudou novamente a configuração do cenário político de Roma. Nenhum dos seus sucessores alcançou o poder por mérito próprio, mas por permanecerem à sua sombra como “herdeiros da popularidade, autoridade e divindade de Augusto” (ROSTOVTZEFF, 1977, p. 194). Consequentemente, apesar de manterem-se livres das constantes guerras externas e de revoluções internas, o que marcou seus governos foi um clima de terror, desconfiança e paranoia, repletos de intrigas e escândalos, nos quais os jogos de poder resultavam em conspirações (muitas vezes imaginárias ou fruto de intrigas entre os personagens envolvidos), usurpações, atentados e assassinatos. Alguns temiam outros membros de maior direito na linha sucessória, outros se voltavam contra os próprios familiares e amigos. Afinal, verdadeiros massacres eram promovidos ao menor sinal de perigo, algumas vezes baseados em rumores. De acordo com Rostovtzeff (1977), todos, contudo, acreditavam estar no Senado o verdadeiro vilão, sempre tramando pelos bastidores a fim de tomar o poder, embora, na realidade, apesar de desejarem um retorno aos seus tempos de glória, nada fizeram, de fato, para obtê-lo. O resultado disso era que qualquer oposição vinda de sua parte, independente da proporção, era entendida como a demonstração definitiva de insurgência, culminando em execuções e assim “uma por uma, as famílias mais nobres desapareceram de cena.” (ROSTOVTZEFF, 1977, p. 196).

Quatro foram os sucessores diretos de Augusto, cujos governos trouxeram de volta a instabilidade emocional dos romanos, embora o mais representativo para o presente trabalho, por ter contado com o próprio Seneca como seu preceptor e, posteriormente, conselheiro, é Nero, cujo governo foi marcado não apenas pela ironia de contar com a presença de Seneca, uma vez que o Imperador chegou a representar perfeitamente o descabro tão condenado pelo estoicismo, cujos aspectos foram bastante contemplados na obra histórica de Cassius Dio, mas por ter encerrado a vida do filósofo de maneira tão representativa de sua doutrina.

Com o objetivo de preparar seu filho Nero para ocupar o trono, Agrippina concedeu à Seneca a responsabilidade pela educação do menino. Não parou por aí, já que usando de toda sua argúcia para conseguir seu objetivo, aproveitou-se do apreço de Claudius por ela para trabalhar a esse favor. Cuidou para que Nero fosse adotado por Claudius, afastou o filho legítimo de Claudius, Britannicus, da vida pública e o privou do contato com o pai, trabalhou a imagem de Nero para agradar a população e, em última instância, promoveu o assassinato de Claudius por envenenamento quando ele, começando a tomar ciência das manipulações da esposa, pretendeu preparar o filho para sucedê-lo. Após isso, Nero, aos dezessete anos, assumiu o trono, inaugurando seu título com dois discursos: um aos soldados e outro aos senadores, ambos escritos por Seneca.

Nero e Agrippina andavam sempre juntos e era ela quem reinava pelo filho, uma vez que se colocava à frente das decisões políticas, chegando, algumas vezes, a cumprir funções exclusivas do próprio Imperador, como recepcionar embaixadores e enviar cartas oficiais. Essa situação desagradou

a Seneca e Burrus, que haviam se tornado conselheiros de Nero e importantes figuras em seu governo, de modo que buscaram afastar Agrippina, tomando para eles o poder sobre a administração de Roma, tarefa que executaram o melhor que puderam. Nero não se importava com esses assuntos, de forma que permitiu à mãe e, posteriormente, a Seneca e Burrus, tomarem conta de tudo por ele.

Como as medidas públicas não eram afetadas por seu descaso, ninguém além de Seneca, Burrus e Agrippina se importava, mesmo com Nero cada vez mais comprometido em se entregar aos prazeres. Tendo em vista que Seneca se opunha a tamanha frivolidade no trato com a vida, o que gerava inúmeras advertências por parte do conselheiro, o comprometimento de Nero com os vícios chegou a tal ponto que ele desistiu de se submeter às recriminações de quem quer que fosse, pois acreditava que um imperador não deveria se curvar a ninguém. Após isso, seus desmandos foram crescendo de maneira alarmante e até mesmo quem defendera sua atitude emancipatória mudou de ideia.

Ele trouxe grande desgraça para o povo romano e cometeu diversas ofensas contra os próprios romanos. Incontáveis atos de violência e ofensa, de roubo e assassinato, foram cometidos pelo próprio imperador e por aqueles que uma vez ou outra estavam em sua companhia. E, como certamente é inevitável de ocorrer em casos como esses, grandes somas de dinheiro foram gastas, grandes somas foram obtidas ilegalmente e grandes somas foram tomadas à força. (DIO, 1925, p. 45)

Logo, o tesouro imperial estava esgotado, o que o levou a promover medidas para aumentar sua receita. Novos impostos foram instituídos, propriedades foram tomadas à força, algumas vezes junto da vida de seus antigos donos. Mas apenas após o envenenamento de Britannicus pelas mãos de Nero é que Seneca e Burrus decidiram se afastar das funções administrativas. O resultado foi, para Nero, a perda das últimas correntes que continham seus delírios. A partir desse momento, suas ações tomaram proporções cada vez maiores. Espetáculos megalomaniacos eram realizados, nos quais membros da cavalaria eram tratados como gladiadores, numerosos animais eram usados visando o entretenimento e batalhas navais eram encenadas em teatros cheios de água trazida do mar. Além disso, um clima de apreensão e terror se espalhou pela cidade, uma vez que ele era dado a aventuras noturnas nas quais, sob disfarces, saía pelas ruas invadindo casas e lojas, insultando, molestando, ferindo e assassinando cidadãos. Somado a isso estavam os numerosos crimes cometidos por Nero para se livrar dos desafetos e se manter no poder, dentre eles o assassinato da própria mãe e de Burrus, além da condenação de Seneca.

Durante todos os desmandos de seu governo, as manifestações de Agrippina nunca cessaram, até que, opondo-se ao envolvimento do filho com uma concubina, foi por essa condenada à morte, uma vez que a moça convenceu Nero de que a mãe tramava para destroná-lo. Em seguida foi a vez de Burrus que, opondo-se ao divórcio de Nero, que pretendia se casar com a concubina, foi envenenado. O último foi Seneca que, sempre movido pela doutrina defendida em vida, de fato envolveu-se em uma conspiração contra Nero, pois “não podiam mais suportar seu comportamento

vergonhoso, sua licenciosidade e sua crueldade. Eles desejavam, portanto, livrarem-se desses males e, ao mesmo tempo, libertar Nero.” (DIO, 1925, p. 131) e foi, assim, condenado ao suicídio.

Assim era encerrada a vida de Seneca, apesar de seu pensamento se prolongar até os dias de hoje. Muito de sua doutrina, inclusive, como se verá, transformada da original grega, é relacionada fortemente com os preceitos cristãos compartilhados até o nosso tempo, o que não é de se estranhar, uma vez que essa vertente religiosa ganhava evidência naquele período, despertando a animosidade inclusive de Nero que, de acordo com Stephen Cave (2012), foi responsável pela decapitação de São Paulo e pela perseguição dos cristãos após o incêndio de 64.

De qualquer forma, parecemos dispor de uma ideia clara de como era o comportamento romano em sua relação entre a visão que nutriam sobre a morte e o comportamento que adotavam para a vida. Como se antecipou, seu posicionamento ao menos parcialmente inclinado à tolerância da finitude nos remete à afirmação de Stephen Cave (2012) sobre a *Narrativa da Sabedoria* e nos leva a uma nova etapa em busca de uma resposta ao problema colocado por esse trabalho. Ela consiste na reflexão: “De que maneira o estoicismo lidava com a finitude?”. Essa etapa também nos encaminha a Seneca e por isso precisaremos conhecer as linhas gerais que compõem a doutrina estoica como se aproxima da originalmente concebida, além de alguns aspectos que caracterizam a leitura senequiana.

4 O ESTOICISMO E SENECA

A Grécia que originou o estoicismo em muito se diferencia do ideal clássico que surge no imaginário popular ocidental (como berço da democracia), por milênios influenciando gerações de pensadores. Com a tomada da Grécia pelos Macedônios, principalmente após a grande expedição de Alexandre Magno (334 a.C. - 323 a.C.), os cidadãos veem suas liberdades cerceadas, seu território invadido e seu povo submetido à diáspora. Diante de tamanha dissolução das fronteiras geográficas e das identidades, os gregos foram impelidos a buscar uma nova forma de pensar que contasse apenas com eles mesmos. Um povo anteriormente moldado pela coletividade vê-se ao ponto de encontrar o individualismo como única maneira de resistir à situação em que se encontrava.

Contudo, Mariana Goron Tasca (2015) afirma que há divergências entre os historiadores da filosofia a respeito de tais associações, nas quais a diáspora imposta ao povo grego teria estimulado o surgimento do estoicismo. Ainda assim, notamos alguma proximidade ideológica quando olhamos para o cenário político de Roma no qual nascera o “neoestoicismo”, como, de acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990), convencionou-se chamar, entre os historiadores, a experiência estoica romana. Como foi mencionado, o histórico de guerras civis vividas por Roma até o início do Império (com o governo de Augusto) levou a sociedade da época a um estágio de desilusão em relação à infalibilidade do Estado, afastando deles, consequentemente, a satisfação em se comprometerem e se entregarem totalmente à máquina estatal. Assim, a visão dos romanos como membros de uma coletividade também deu lugar a uma nova forma de pensar: combinando a identidade prática que lhes caracterizava, como ressaltaram Rostovtzeff (1977), Reale e Antiseri (1990), sem apego por divagações metafísicas ou teoréticas, com o individualismo na busca pela própria salvação.

É evidente que os contextos gregos e romanos eram, em grande parte, diversos, a começar pelo comentário de Clóvis de Barros Filho (2017) sobre a situação marginal do estoicismo grego em comparação ao lugar de honra concedido ao neoestoicismo (e seus filósofos) em Roma. Afinal de contas, dois de seus principais expoentes romanos foram Seneca (principal filósofo dessa fase do estoicismo, de acordo com Danilo Marcondes (2001)), preceptor e conselheiro do Imperador Nero, e Marco Aurélio, imperador romano. A condição da contraparte grega, contudo, tem, como cita Barros Filho (2017), a marginalização denunciada logo na origem de seu nome. “Estoico” vem da palavra grega *stoá*, que significa “pórtico”, em referência a um pórtico localizado na entrada de Atenas diante do qual o fundador da doutrina e seus alunos se encontravam, pois “Como Zenão não era cidadão ateniense, não tinha direito de adquirir um prédio.” (REALE & ANTISERI, 1990, p. 252.).

Tamanha discrepância entre o valor da doutrina em cada civilização é, sem dúvida, intrigante, mas conhecendo um pouco dos costumes romanos e observando os aspectos característicos do estoicismo pode-se justificá-la, principalmente porque as diferenças não se estabelecem apenas nesse

sentido, como também nos aspectos peculiares que marcam a Estoá romana ao ponto de merecer uma nomenclatura diversa, como dito anteriormente por Reale e Antiseri (1990), e que serão mencionados posteriormente. Essa situação, inclusive, só é possível porque, como também nos esclarecem Reale e Antiseri (1990), a abertura à diversidade de ideias era uma característica importante da escola de Zenão. Portanto, não é como se transformações fossem proibidas no estoicismo, pois enquanto Epicuro vetava terminantemente qualquer oposição aos seus ensinamentos, Zenão estava sempre aberto para o debate e a reflexão de seus dogmas, posicionamento que contribuiu, inclusive, para diversas revisões e transformações ainda na Grécia, enquanto o epicurismo permaneceu praticamente imutável.

Essa metodologia, contudo, cria uma dificuldade quanto à reconstrução de sua doutrina. O caso é que o estoicismo como idealizado por Zenão (333/332 a.C. - 262 a.C.) e os outros antigos nunca chegou aos nossos tempos. Tudo o que nos restou desse período foi a versão de leitores de Crísipo, último responsável pela escola estoica grega, mas que, apesar de contar com uma extensa bibliografia sobre a doutrina, teve todas as suas obras perdidas. Não que isso seja um problema, já que “O estoicismo não está ligado à doutrina de um único fundador. Foi transmitido com uma continuidade espantosa ao longo de séculos.” (TASCA, 2015, p. 19), o que nos possibilita observar apenas as características mais gerais do pensamento estoico no que apresentam de relevante para uma compreensão da afirmação de Stephen Cave (2012) e, posteriormente, do neoestoicismo senequiano.

A princípio, é necessário compreender, por exemplo, que o estoicismo assume o pensamento filosófico como constituído de três partes, a saber, a física, a lógica e a ética. “A lógica refere-se à implicação dos acontecimentos, a física apresenta os seres e as coisas em suas diversas ligações e a ética ensina como se devem praticar as ações em geral.” (TASCA, 2015, p. 21). Não que fossem categorias independentes, mas, ao contrário, diferentes analogias foram usadas por teóricos com a finalidade de exemplificar a maneira como as três se relacionariam. Danilo Marcondes (2001), por exemplo, se utiliza da imagem de uma árvore frutífera, na qual a raiz seria a física, o tronco, a lógica e os frutos, a ética. Tasca (2015), por sua vez, cita as analogias usadas por Diógenes Laércio, sendo elas a do ovo (na qual a casca seria a lógica, a clara, a ética e a gema, a física) e a do animal (sendo a lógica os ossos, a ética, os músculos e a física, a alma). Em todas elas podemos notar dois aspectos significativos: a indissociabilidade, uma vez que o todo só é possível pela união das partes, e uma valorização, de acordo com Reale e Antiseri (1990), da física e da ética sobre a lógica, embora reconhecessem nesta um papel fundamental para a existência daquelas. E assim é colocada a maneira de compartilhamento do estoicismo, uma vez que a apreensão da doutrina prescinde do aprofundamento na lógica ou em qualquer das categorias isoladamente, pois, como disse Mariana Goron Tasca (2015) a partir da leitura de E. Brehier, “O estoicismo não se aprende, é uma filosofia-bloco [...] Seu entendimento se dá de forma integral.” (TASCA, 2015, p. 20). Ainda assim, é evidente

o foco dado pela doutrina, principalmente no neoestoicismo, na relação entre os seres e a maneira mais adequada de se agir no mundo (ética).

Esclarecido esse ponto, é importante ter em mente que o primeiro destaque a ser feito sobre o estoicismo diz respeito a algo que se estabeleceria em sua física: a maneira como a doutrina concebe o universo. Barros Filho (2017) adota uma abordagem interessante para compreender a relação dos estoicos com a existência. É dito na mitologia grega que coube a Zeus criar a ordem onde antes havia apenas o caos. Portanto, em certa medida, os estoicos assumem para si como “divino” essa ordenação posta no universo por Zeus. E a essa ordem seria o que anteriormente foi mencionado como “Providência”. Sendo assim, quando se mencionou sua concepção não como a de um deus corpóreo ao qual se deviam honras, mas uma abstração imanentista era a isso que estava se referindo. Trata-se de uma concepção de divindade imanente na medida em que deus é todas as coisas, já que é a ordem que, presente em tudo, coloca e mantém toda a existência em movimento. Desta forma, compreende-se que não há equívocos no universo, porque tudo se move, acontece e se organiza exatamente de maneira ótima.

Com efeito, se todas as coisas sem exceção são produzidas pelo princípio divino imanente, que é Logos, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja e, como ela, não pode deixar de querer que seja, tudo é como deve ser e como é bom que seja; então, o conjunto de todas as coisas é perfeito; [...] assim, tudo o que existe tem um significado preciso e é feito do melhor dos modos possíveis; o todo em si é perfeito; as coisas singulares, embora sendo imperfeitas, consideradas em si mesmas, têm a sua perfeição no esboço do todo. (REALE & ANTISERI, 1990, p. 252.)

Sendo assim, um dos questionamentos que podem surgir a partir disso diz respeito à liberdade. Se tudo ocorre exatamente da maneira ótima, como alguém poderia se dizer livre. De acordo com Reale e Antiseri (1990), a “liberdade”, para os estoicos, estava no querer racionalmente o que a “Providência” quisesse, ou seja, o alinhamento racional e consciente com a Natureza. De acordo com Barros Filho (2017), através de uma simplificação seria possível identificar os posicionamentos filosóficos através do tempo quanto à relação do homem com a natureza das seguintes maneiras: os gregos acreditavam que o correto era o alinhamento entre ambos, os modernos acreditavam no domínio do primeiro sobre o segundo e para os contemporâneos a resposta é a convivência entre ambos.

Ainda partindo da exposição de Barros Filho (2017), uma proposta que ele faz para compreender essa questão do alinhamento entre o homem e a Natureza é a de uma correlação com o mundo das habilidades. Quando seguimos o desejo da “Providência”, ou seja, quando obedecemos conscientemente àquilo que, de acordo com nossa natureza, somos perfeitos para fazer, seremos livres, seremos felizes. Se alguém, por exemplo, tem a habilidade de tocar piano, deve seguir como pianista, pois cumprir o que manda a sua natureza é a única maneira de alcançar a verdadeira felicidade.

Reale e Antiseri (1990), ao se referirem a uma fonte antiga, oferecem a esclarecedora metáfora do cachorro. Se um cachorro está amarrado a um carro em movimento, ele pode, por vontade própria, acompanhar o carro ou se opor a isso e ainda assim ser arrastado por ele. Desta forma, a sabedoria estaria em, por vontade própria, seguir a Providência, a razão universal, sob pena de ser arrastado até o mesmo destino. Atentos a isso, torna-se evidente como esse posicionamento se opõe, por exemplo, ao de uma vida focada na construção de um legado da maneira como foi exposta no primeiro capítulo, porque uma vez que o alinhamento com sua natureza é a única forma de encontrar a felicidade, tira-se do homem a pressão de viver em função da realização de algo que não esteja de acordo com ela, uma vez que isso traria apenas infelicidade e frustração, pois, no fim das contas, a “Providência” o forçará a obedecê-la. No caso do pianista não haveria a pressão para que fosse o maior de todos os tempos, pois estaria plenamente feliz já por estar alinhado à sua natureza. Do modo estoico, o indivíduo estaria livre das ansiedades e dos sofrimentos causados pelas expectativas da imortalidade pelo legado, preferindo viver a vida de maneira satisfeita e feliz em sua natureza.

Nesse sentido, como Barros Filho (2017) corrobora, percebemos que Deus é perfeição na medida em que é tudo aquilo que se encontra em perfeita adequação entre sua natureza e sua finalidade. Em outras palavras, é divino tudo aquilo que existe de maneira perfeita para desempenhar a função à qual se propõe a sua natureza. Não se trata de um esforço transcendental, mas de uma manifestação da concepção materialista que o estoicismo compartilhava com o epicurismo, na qual toda a existência se resume ao nível do corpóreo, ou seja, apenas existe aquilo que tem corpo uma vez que até deus tem materialidade já que existe como razão intrínseca aos corpos que compõem a existência. Com isso, negariam a possibilidade de qualquer permanência da consciência após a morte, uma vez que a existência dela estaria indissociavelmente atrelada à matéria. Isto é, nega-se a imortalidade, pelo menos em uma concepção de permanência de nossa consciência, de nossa identidade ou da configuração material que compõe o nosso corpo, como bem diz Barros Filho (2017).

Posto de outra maneira, a eternidade seria real, de acordo com eles, apenas em relação à ordem imanente à existência, possibilitando, assim, o eterno movimento do universo. Essa ideia aplicada à questão material, por sua vez, dado que, na concepção materialista, vivemos em um sistema fechado, a única possibilidade de perenidade à qual se abriam era a de que ao morrermos essa organização material que constitui o nosso corpo seria desfeita e reorganizada em alguma outra coisa no universo, seja ela uma pedra, água ou uma folha, mas a nossa identidade estaria destruída. Ou seja, o estoicismo se coloca como absolutamente contrário a qualquer aspecto para além da matéria e, consequentemente, qualquer crença em uma eternidade consciente para além dela. Desta forma, considerariam impossível crenças como a de uma alma imortal ou de uma ressurreição do corpo físico que o leve a um paraíso etéreo. Logo, nega-se praticamente todo o tipo de imortalidade concebido a

fim de aplacar o nosso terror, porque a consciência (o que nos garantiria a individualidade) era considerada irremediavelmente associada à matéria, o que fazia a morte ser compreendida como o fim. Desse modo, essa eternidade compreendida por eles sem a permanência da consciência soaria exatamente como o “nada”.

Eis o motivo para o objetivo central da doutrina estoica se delimitar na busca por uma vida marcada pela felicidade constante e que, em resumo, seria possível apenas ao se alcançar o perfeito alinhamento com a “Providência”. Uma vez que não haveria posteridade, deveria se fazer da vida (que é tudo o que temos) o melhor que pudéssemos. Para isso, visando compreender a “Providência” e estabelecer a melhor forma de se viver, eles partiam da contemplação da Natureza com a finalidade de obter suas respostas. E é observando a Natureza, como Reale e Antiseri (1990) nos apresentam, que chegaram a algumas conclusões semelhantes àsquelas expostas por Stephen Cave (2012). Perceberam, por exemplo, que é comum nas criaturas vivas, como que pertencente à sua natureza, um impulso à busca pela autoconservação. Nos vegetais isso se daria de maneira inconsciente, enquanto nos animais irracionais seria movido, aparentemente, pelo instinto.

O homem, por sua vez, é um ser vivo agraciado, através da razão, com a percepção da própria ordem universal, pois, como mencionado no segundo capítulo, a racionalidade seria o elemento que se compartilha com os deuses, criadores da “Providência” ao imporem a ordem no caos. Sendo assim, esse diferencial, que lhe daria a capacidade de notar as manifestações dela através da existência, deveria sempre mediar seus impulsos para que não sucumbisse, como os animais, ao instinto, porque isso iria contra sua natureza enquanto ser racional. Nesse caso, é através da razão que o homem deveria buscar o alinhamento entre sua natureza e a ordem universal, optando sempre pelas ações corretas a fim de conservar-se e incrementar-se. Como esclarecem Reale e Antiseri (1990), é visto como positivo tudo o que nos conserva e nos incrementa, e como negativo aquilo que não. Em resumo, o que se diz, e é importante ressaltar, é que no caso do humano é imprescindível que haja uma distinção clara entre o “ser animal” e o “ser racional”, criando-se uma divisão entre o que é benéfico (ou prejudicial) para nosso corpo e o que é para a razão, estando essa última sempre em uma posição prioritária.

Seguindo esse raciocínio, a conclusão a que os estoicos chegam é a de que a moral, a virtude, é o “bem”, porque provém do bom uso da razão e por isso a conserva, incrementa e, conseqüentemente, traz felicidade. O vício, por outro lado, é o “mal”, fruto de uma falha no uso da razão que o leva a sucumbir, assim, ao animalesco, prejudicando-lhe e trazendo infelicidade. E como o cerne da preocupação do estoicismo é com a moralidade (o uso da razão), só é considerado como bom ou ruim aquilo que estiver relacionado a ela, tornando evidente que as entidades físicas, assim como tudo que escape aos aspectos da moral, são colocados em outra categoria, uma vez que são atributos que podem ser usados tanto a serviço do bem quanto do mal e não carregam em si a bondade

ou a maldade. A riqueza, por exemplo, não tem em si uma classificação como “bom” ou “mau”, mas o uso que se faz dela vai enquadrá-la em uma dessas categorias. Assim são definidas como “moralmente indiferentes”.

Desta forma, o estoicismo confere a chave da felicidade a cada um, independente das condições físicas em que se encontrem, já que o “bem” e o “mal” estão apenas no âmbito moral e competem apenas ao comportamento da pessoa consigo mesma. Não importa se uma catástrofe pareça ter se abatido sobre você, esse evento é “moralmente indiferente” e não pode afetar sua felicidade a não ser que se permita. Para exemplificar, em linhas gerais, se alguém permanece justo e não se entrega às paixões, logo, é virtuoso e, conseqüentemente, feliz, mesmo que esteja passando fome ou seja um escravo. Contudo, é admitido que as necessidades de conservação do nosso corpo são importantes para se manter um bom uso da razão, então tudo aquilo que é benéfico ao corpo será buscado apenas na medida em que é benéfico, já que promoverá a conservação e a incrementação do corpo, o que permitirá, por sua vez, um bom uso da razão. Já o que for nocivo ao corpo ou o que estiver em excesso, será descartado já que não contribuirá com isso.

Sendo assim, conforme simplificam Reale e Antiseri (1990), as ações passam a ser compreendidas dentro da seguinte delimitação: concebe-se como “ações moralmente perfeitas” aquelas que estejam totalmente de acordo com a razão, enquanto aquelas totalmente opostas à razão serão chamadas de “ações viciosas” ou de “erros morais”. Quanto ao grupo dos “indiferentes”, por sua vez, todas as atitudes tomadas de maneira alinhada à razão e que serão, portanto, moralmente justificadas, irão se chamar “ações convenientes” ou “deveres”. Seria nesse campo do mero cumprimento dos “deveres” que a maioria das pessoas estaria, uma vez que apenas o sábio tem esclarecimento suficiente para efetuar as “ações moralmente perfeitas” de maneira consciente através de sua própria razão. Desta forma, as leis passariam aos homens esses “deveres” que, em certa medida, nada mais seriam do que uma manifestação da ordem universal que “no sábio, graças à perfeita disposição do seu espírito, tornam-se verdadeiras e exatas 'ações morais perfeitas', enquanto que, no homem comum, permanecem só ao nível das 'ações convenientes’” (REALE & ANTISERI, 1990, p. 264). Ou seja, como a analogia do cachorro que pode seguir o carro em movimento ou ser arrastado por ele, a moralidade não está apenas no ato, mas na maneira como esse ato surge de uma obrigação imposta pela lei ou por um alinhamento consciente da pessoa.

Tal proposta corrobora com outro importante aspecto da doutrina estoica que é a ataraxia. Ela propõe o controle das emoções de maneira a não sucumbir às paixões, pois estas certamente levam à infelicidade. Uma vez que os estoicos acreditam na lógica perfeita e inquestionável do universo, é absurdo entregar-se ao desespero diante de algo que, em última instância, por mais que através de uma observação superficial não pareça, está em perfeito acordo com a proposta da “Providência”. Da mesma forma, também é equivocado permitir-se falhar por qualquer tipo de excesso já que somos

seres com existência e, por conta disso, atravessados pela razão que ordena o universo e que se manifesta sempre baseada no equilíbrio, o qual devemos sempre buscar se quisermos nos alinhar aos desejos da “Providência”.

Sendo assim, qualquer deslize de um indivíduo em sucumbir às paixões só pode ser um equívoco em seu próprio uso da razão. Segurado e Campos (2004) nos esclarece que de nada adiantaria, por exemplo, revoltar-se contra o destino que o fez nascer em determinado século e não em outro, pois a própria razão reconhece isso como algo sobre o qual nada pode ser feito, então não há o que justifique esse comportamento. Afinal, como já se disse, tudo acontece da forma que deveria, portanto, nascer em determinado século é como as coisas deveriam ser. É comum, através desse aspecto da doutrina, tecer-se um imaginário difamatório da figura dos estoicos, como seres desumanos por viverem alheios ao mundo, mas isso ocorre normalmente por uma confusão entre os termos, tomando-se a “ataraxia” por “apatia”.

A apatia que envolve o estóico é extrema, acabando por se tornar verdadeiramente enregelante e até inumana. Com efeito, considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o estóico deve extirpá-las de si [...]. Assim, o sábio deve se mover entre os seus semelhantes em atitude de total distanciamento, seja quando fizer política, seja quando se casar, seja quando cuidar dos filhos, seja quando fizer amizades, acabando por tornar-se estranho à própria vida. (REALE & ANTISERI, 1990, p. 252.)

A ataraxia, contudo, não consiste em permanecer totalmente alheio aos estímulos externos e é essa concepção equivocada que leva a esses estereótipos a respeito da postura estoica, como explica Drayfine Teixeira Moura (2012) através da leitura de Dorothea Frede. São julgados como comodistas pois é dito que encaram todos os estímulos externos com impassibilidade, como se treinados a serem inatingíveis, quando, na verdade, a postura de aversão às paixões repousa exatamente em uma defesa da manifestação constantemente razoável diante da vida. As paixões, de certa forma, nublarão a razão, impedindo que o sábio agisse da maneira mais adequada à situação em que se encontra. Seguindo a reflexão iniciada no exemplo citado por Segurado e Campos (2004), por exemplo: como de nada adiantaria se revoltar contra o nascimento em um século e não em outro, é preferível usar da razão para viver da melhor maneira no século em que nasceu. Sendo assim, não se trata de “apatia”, como muitos parecem compreender, haja vista que não são imunes ou indiferentes aos fatores externos, mas apenas não deixam que lhes ceguem e lhes impeçam de fazer o bom uso da razão. Isto se associa, inclusive, à negação de qualquer rompante de ganância ou de desejos maiores do que se cabe às suas aptidões naturais, ou seja, seu alinhamento com a “Providência”.

Para Barros Filho (2017), a relação que se estabelece é sempre de oposição ao que os gregos chamavam de *hybris*, ou seja, a desmedida. Apenas através dela o homem se afastaria de Deus, ao se propor a algo além do que lhe cabe a sua natureza imposta pela ordem do universo. De acordo com ele, a condenação da *hybris* era tão forte na cultura grega que diversos relatos mitológicos se resumem

a ela. É o caso, por exemplo, do rei Midas⁴. Ao ser movido pela ganância em querer mais do que lhe cabia, almejando o toque de ouro, estaria atentando contra a ordem do universo, circunstância evidenciada em sua impossibilidade de continuar funcionando de maneira plena e harmoniosa com ele, o que resultou em sua infelicidade. Em outro exemplo de Barros Filho (2017), a mesma posição se dá, inclusive, na disputa entre o som caótico da flauta de Pan e a harmonia da harpa de Apolo, resultando na vitória do deus do sol⁵. Trata-se de uma forma eficiente de demonstrar a superioridade da ordem divina do universo sobre o caos oriundo da subversão da Natureza, uma vez que a flauta tocada por Pan era, na verdade, uma transmutação da ninfa que fugira dos seus avanços indesejados e cujo grito de terror era o que se ouvia quando Pan tocava o instrumento⁶.

Essa visão de que o estoicismo prezaria por uma dormência total em relação aos estímulos externos nos leva a outra reflexão interessante dessa doutrina e que, inclusive, caso lida de uma maneira superficial pode parecer confirmar a hipótese estereotípica. É comum aos princípios do estoicismo, quer em sua concepção antiga quer na romana, a visão de que a influência da sociedade seria um elemento perigoso ao filósofo, pois teria o poder de desencaminhar aquele que estivesse no rumo da felicidade, do alinhamento com a Natureza, ao colocá-lo em uma vida de acordo com as engrenagens e expectativas da sociedade. Sobre isso, Barros Filho (2017) nos traz uma imagem já muito difundida pelos opositores do estoicismo: a dos pupilos de Zenão andando pelas ruas com um peixe morto preso em um barbante. Caso víssemos uma imagem semelhante hoje em dia é evidente que a reação seria semelhante ao espanto ocorrido nas ruas da Grécia. A intenção do estoico ao fazer isso, por sua vez, era exercitar em seus alunos a resistência aos julgamentos sociais. Desta forma, fortaleceriam seus ânimos para que não esmorecessem diante da pressão social. É semelhante ao que foi mencionado anteriormente, quando Seneca define sua tarde em um espetáculo para entretenimento e julga ter retornado de lá muito distante moralmente do ponto em que se encontrava quando entrou. Além disso, afirma ser essencial ao caminho da felicidade uma vida em que se evite a constante confraternização em meio aos homens. Não se propõe, com isso, que os estoicos de fato alimentem uma aversão à vida, como propõem Reale e Antiseri (1990). Ao contrário, isso apenas demonstra a impossibilidade que se tem de relevar com naturalidade as influências externas, sendo, para isso,

⁴ Há diferentes versões do mito de Midas. Uma delas conta que, ao abrigar Sileno (pai de criação de Baco), que estava embriagado e havia se perdido de Baco (deus do vinho), é presenteado pelo deus com a realização de qualquer desejo. Fascinado com as possibilidades, pediu que tudo o que tocasse se transformasse em ouro. Apesar de perceber o equívoco, Baco concede. Inicialmente tudo parece perfeito, até que, ao se ver impossibilitado de comer e beber, desculpa-se com o deus e pede que lhe tire o dom. Justo, Baco lhe ajuda e faz com que, ao lavar as mãos em um rio, o homem se veja livre da maldição.

⁵ Certa vez, Pan, deus dos campos, ao dizer que o som de sua flauta era superior ao da harpa de Apolo, entrou em uma disputa com ele. No dia do confronto, o som da flauta agradou apenas o próprio músico e Midas, resultando na vitória do deus do Sol, à qual Midas se opôs e, como consequência, foi condenado a ter orelhas de burro.

⁶ Diz-se, n' *As Metamorfoses*, de Ovídio (1983), que, certa vez, Pan se apaixonou por Siringe, a mais famosa das náiades (ninfas das águas), e pôs-se a persegui-la. Encurralada, a ninfa pediu a ajuda de suas irmãs, que a transformaram em caniços. Pan, ao ouvir o lamento que emanava deles em resposta aos seus suspiros, usou-os para construir uma flauta a fim de poder finalmente possuí-la.

necessário exercitar a força moral para que não se deixe esmorecer sob qualquer ataque, além de evidenciar que o caminho para a felicidade é difícil e nele se pode facilmente fraquejar, porque sua busca não seria o comportamento automático da sociedade.

Essa abordagem se fortalece, porque esse estímulo a um comportamento que estabeleça em si mesmo o porto seguro contra as investidas do mundo ganha outra possibilidade de aplicação quando visto sob a influência da hipótese de Stephen Cave (2012). Como já se demonstrou, os estoicos não se comprometiam com nenhuma proposta de gerenciamento do terror, o que os deixaria, em certa medida, vulneráveis à pressão de um mundo tomado por comportamentos desenvolvidos em função delas, seja através das narrativas da imortalidade ou de medidas distrativas, como, por exemplo, uma vida de escravidão aos vícios e às paixões. Como vimos, elas de forma alguma contribuem com a busca pela felicidade em vida como idealizada pelos estoicos, mas a submissão a elas, de acordo com a demonstração de Cave (2012), é um processo quase automático de autodefesa da mente. Nesse caso, fortalecer-se contra a expectativa alheia é também buscar a desautomatização do homem como fruto de uma cultura que força a relação insalubre e dispendiosa da vida em função do temor ao vazio. Render-se a isso seria, em última instância, viver infeliz e isso seria abominável.

No que diz respeito a esse posicionamento de resistência às influências externas, inclusive, Seneca demonstra a flexibilização flagrante que constrói em sua versão do estoicismo e que é mencionada por Tasca (2015). Reale e Antiseri (1990) denunciaram o excesso de rigor no estoicismo antigo, que parecia exigir de todos o comportamento inabalável de um sábio, assim como Rostovtzeff (1977) mencionou a dificuldade que muitos romanos tinham em seguir completamente a doutrina de contornos evidentemente inalcançáveis em sua plenitude. Nesse caso, levando-se em consideração o momento histórico ambíguo da Roma de Seneca, a flexibilização proposta por sua doutrina se torna compreensível como única maneira de alcançar o maior número possível de adeptos. Como já se viu, a estabilidade política abria-se a um contexto cosmopolita de prosperidade econômica, cultural e intelectual, proporcionando uma urbanização repleta de ofertas e estímulos a uma vida de prazeres e vícios. Além disso, o sentimento de insegurança e de fragilidade da vida, aliado à alarmante ausência de moralidade, lançou muitos cidadãos à busca pela satisfação de prazeres efêmeros em um estado de total escravidão às paixões. Dessa forma, seria impossível que o estoicismo como idealizado na Grécia, com seus aspectos rígidos e inalcançáveis de total racionalização e privação aos desejos, recebesse tamanho destaque em Roma, chegando, como afirmam Reale e Antiseri (1990), a ser a corrente filosófica mais seguida e admirada.

Afinal, não parece coerente acreditar que esse relativo sucesso tenha se dado apenas pela coincidência entre o foco da doutrina em uma proposta comportamental e a personalidade prática dos romanos, como mencionado anteriormente, ainda que tenhamos um excessivo cuidado da parte de Seneca para que sua doutrina se baseasse, de fato, na aplicabilidade. Isso se deu, de acordo com

Segurado e Campos (2004), pois o filósofo foi capaz de identificar o mal que afligia seu povo. Levando-se em consideração a dupla natureza da alma, sendo uma parte (a racional) ligada ao divino e a outra (a física) ao mundo animal, seria esta, a instintiva, o território das paixões. Assim, era nesta parte animalesca que o “romano médio” (pertencente a esse comprometimento com a busca incessante pelos prazeres durante o curto espaço de tempo em que dura a vida) estabelecia sua existência. Novamente, tal comportamento só poderia se dar por alguma falha no uso da razão nesses sujeitos já que as observações de Seneca lhe demonstravam se tratar não apenas de um comportamento nocivo por ir contra a conservação e incrementação do corpo, como também lhes afastava da felicidade real, o que significava uma atitude nociva também para a conservação e incrementação da alma. Por esse motivo, eram compreendidos por Seneca como enfermos cuja doença atingia a alma e para a qual o filósofo era o médico. É dessa maneira que Seneca estabelece sua didática filosófica, como um médico estabelece um tratamento para o seu paciente.

Dessa forma, Seneca reconhece uma espécie de escala a partir dos conceitos de “bem” e “mal”, que foi mencionada anteriormente, pois o enquadramento do homem em tais categorias estanques não seria satisfatório ao seu projeto de aplicabilidade da doutrina estoica, principalmente no contexto romano. Compreende que o sábio, por já se encontrar no extremo positivo dessa relação, não necessita do auxílio da filosofia, pois encontra-se em um nível quase divino; o vicioso, por sua vez, encontra-se no extremo oposto e tampouco necessita da filosofia, porque encontra-se em situação irreversível como um doente desenganado. Sendo assim, compreende que a região na qual a filosofia se faz relevante de fato é a intermediária, porque é exatamente lá que estão os indivíduos que podem se utilizar da doutrina (“romano médio”) para caminhar em direção à virtude e não ao vício até o momento em que seus avanços sejam irreversíveis. Essa região é, inclusive, na qual ele mesmo se vê, pois compreende que não é um sábio já que ainda vacila no exercício da virtude. Para constatar isso basta retornar ao exemplo da tarde assistindo a luta que o fez retroceder em seus ideais, quando ao sábio não haveria o que pudesse fazê-lo retroceder, ou em outra passagem a Lucílio na qual expressa a diferença entre ele e um sábio, dizendo: “Eu sou de fato expulso da vida, mas faço como se saísse dela por livre vontade. Quanto ao sábio, esse nunca é expulso, porque só é expulso o homem que é forçado a abandonar um lugar contra vontade [...]” (SENECA, 2004, p. 186-187). Isso se reflete, portanto, na maneira como Seneca expõe sua compreensão da evolução de alguém na filosofia. Não é que ele seja permissivo com os vícios e as paixões, apenas compreende a dificuldade de seguir firme na doutrina, principalmente em tempos de intensas tentações como a época em que vivia, preferindo se ater ao que há de realizável nela e compreendendo a ocorrência de deslizos.

Por esses motivos, Seneca condena, em sua filosofia, o posicionamento de muitos intelectuais de sua época, como denunciados por Ariès e Duby (1998), mais preocupados em exercícios retóricos e em acúmulo de conhecimento, pois entendia no estoicismo, como muito já se repetiu, um conjunto

de ações morais para serem efetivamente aplicadas na vida e, assim, tornar possível a libertação de uma existência doentia e o alcance da felicidade. E o comprometimento com isso era tão forte que, nas palavras do próprio Seneca a seu amigo Lucílio, devemos ser “no íntimo absolutamente diferentes, embora na aparência vivamos como os demais” (SENECA, 2004, p. 10). Diz isso pois acredita que caiba aos estoicos aplicarem em sua própria vida os ensinamentos que propõem, como uma demonstração da doutrina em ação, um modelo a ser seguido pelos demais. Mas não se deve exceder em demonstrações arrogantes e desmedidas, porque os “pacientes” podem acreditar que eles também precisarão se comportar daquela maneira e optarão por não seguir seus conselhos. Afinal, “O vício não está nas coisas, mas na própria alma.” (SENECA, 2004, p. 60). Assim, deve-se ter sempre em vista que, na concepção de Seneca, o estoicismo não reivindica um voto de pobreza e humildade, pois isso também seria errar pelo excesso, mas da busca pelo equilíbrio. Desta forma, revela-se necessário evitar o exagero em ambos os sentidos, fugindo tanto da ostentação quanto do desleixo e preferindo sempre a satisfação das necessidades sem incorrer em exageros. Nesse caso, a filosofia de Seneca segue condenando a *hybris* e assumindo como palavra-chave “moderação”.

O nosso objectivo é, primacialmente, viver de acordo com a natureza. Ora, é antinatural torturar o próprio corpo, repelir os cuidados elementares de higiene, procurar a sujidade e tomar alimentos não apenas humildes, mas repugnantes, repelentes. Assim como é luxo e gula só desejar iguarias sofisticadas, assim também é loucura evitar as habituais que se conseguem sem grande dispêndio. A filosofia exige frugalidade, não suplicios, e a frugalidade não necessita de ser desordenada. Há um meio termo que eu preconizo: que a nossa vida seja um equilíbrio entre o modo de vida superior e o vulgar. (SENECA, 2004, p. 11)

Essa medida corrobora com um projeto de felicidade que fuja dos vícios, ou seja, que prescindia de qualquer dependência externa ao próprio sujeito. Se se tornar dependente de bens materiais, por exemplo, perecíveis e que fujam ao controle do indivíduo, caso os perca isso poderá destruir sua alma e levá-lo a um estado irreversível. Desse modo, é mais sensato viver apenas com o suficiente, mesmo que se disponha de mais, porque caso uma situação o leve a um estado de privação, não será o suficiente para comprometer sua felicidade. Assim, inclusive, Seneca reforça a democratização do acesso à virtude e à verdadeira felicidade ao estabelecer uma certa concepção de igualdade entre todos os homens, pois não importariam suas posses materiais, haja vista que a única riqueza que importa é a virtude. Sendo assim, todos que a buscassem estariam preparados para viver como quer que o mundo lhes colocasse a viver. Portanto, um escravo virtuoso seria, apesar de escravo, moralmente superior (o que é a única superioridade que importa por se aproximar da sabedoria) ao seu senhor vicioso.

Seneca, além disso, aumenta a autonomia do sujeito como única autoridade na busca pela própria felicidade, pois coloca nele também a responsabilidade pela fiscalização do processo. Reale e Antiseri (1990) alertam sobre isso como mais um dos ineditismos de Seneca sobre a vertente antiga do estoicismo e em aproximação com estruturas religiosas posteriores. Descobre-se a “consciência”,

o conhecimento do bem e do mal que seria inerente ao humano, como uma força moralizante que prescinde de ensinamentos uma vez que faria parte da natureza do homem. Quanto a isso, Seneca diz a Lucílio: “vive de tal maneira que não tenhas de confiar a ti mesmo nada que não pudesses confiar até a um inimigo pessoal.” (SENECA, 2004, p. 5). Assim, mais uma vez se estabelece que não é necessário haver um agente externo envolvido, desta vez na validação do caminho em direção à virtude (principalmente porque já se evidenciou como a coletividade serve a um propósito totalmente contrário a esse), pois todo o necessário para isso está dentro de cada um.

E é nesse estímulo ao esforço individual na busca pela própria felicidade durante a vida que Seneca baseia sua abordagem filosófica. Desta forma, chegamos ao momento de confrontar sua epistolografia, marcada por um forte valor didático e doutrinário, uma vez que evita contornos pessoais e se aprofunda em ensinamentos voltados à “boa” maneira de se viver diante da inevitabilidade da morte. Portanto, relacionando-se os textos focados na finitude com as angústias de seu tempo, busca-se uma resposta ao problema proposto pelo presente trabalho: Como as cartas de Seneca se relacionam com a problemática da vida e da morte em seu tempo?

5 A PROBLEMÁTICA DA VIDA E DA MORTE NA EPISTOLOGRAFIA DE SENECA

A epistolografia senequiana chegaria até nós, por si só, como um problema, caso a tomássemos com o intuito de reconstruir a trajetória de Seneca enquanto homem. Isso se dá pois, como menciona Miriam Griffin (1992), ela carece de informações pessoais relevantes o suficiente para reconstruir sua vida. Isso, contudo, é perfeitamente plausível se a tomarmos não como correspondência real, mas como textos pedagógicos (visando o público em geral) para os quais se adotou o gênero epistolar, de forma semelhante aos diálogos adotados pelos filósofos gregos clássicos. A escolha de tal gênero, como nos explica Ingeborg Braren, poderia se dar por “oferecer doutrinação filosófica sem o necessário rigor de um plano de redação de um tratado filosófico. As epístolas se sucedem ao sabor das reflexões do momento.” (BRAREN, 1999, p. 1). Desta forma, conforme nos parece, a maior liberdade permitiria a Seneca ministrar os aspectos de sua doutrina de maneira mais ampla, uma vez que um leitor comum conseguiria facilmente se identificar com o que se estava expondo e, conseqüentemente, trazer para si os ensinamentos estoicos. Sem contar que, de acordo com Tasca (2015), “Para Seneca, as cartas frequentes têm um potencial pedagógico. A frequência entre elas mantém o pensamento vivo e oportuniza uma conversação que invade benéficamente a mente pouco a pouco.” (TASCA, 2015, p. 48). Portanto, a opção por tal estímulo periódico à razão seria fundamental para o desenvolvimento adequado da doutrina em seu destinatário.

Contudo, não há consenso sobre o fato de suas correspondências serem dirigidas a destinatários reais ou voltadas à publicação. Para J.A. Segurado e Campos (2004), por exemplo, é inquestionável que as cartas destinadas a Lucílio são correspondências reais, embora suas justificativas partam de aspectos puramente textuais como, por exemplo, as referências a correspondências anteriores ou a amigos em comum, detalhes que poderiam muito bem ser simulados por alguém com habilidades literárias bem desenvolvidas. Quanto a isso, não apenas Griffin (1992) afirma ser o caso de Seneca como tais habilidades são facilmente constatáveis tanto em sua produção epistolar quanto na dramática. Sendo assim, no que se refere à existência das cartas como correspondências reais, tanto para Griffin (1992) quanto para esse trabalho, “Talvez a resposta seja simples e negativa: os ensaios e as cartas são produtos do talento e da energia inegáveis de Seneca.” (GRIFFIN, 1992, p. 6).

Além disso, é historicamente comprovada a atenção que Seneca dava aos seus escritos. Cassius Dio (1925), por exemplo, ao tratar de sua morte, menciona o cuidado que o filósofo teve em proceder ao suicídio apenas após ter revisado um livro que estava escrevendo e garantir que sua bibliografia estava protegida, por seus amigos, da fúria de Nero. Mesmo em suas cartas demonstra o empenho dado aos seus escritos. É o caso, por exemplo, da oitava carta escrita a Lucílio, na qual se

demonstra empenhado em deixar registrado tudo o que havia descoberto em suas reflexões para que viessem a ser úteis quando não estivesse mais presente. Parece plausível, portanto, crer que alguém tão zeloso com seu trabalho e de tamanha habilidade literária conseguiria simular, em seus textos, os aspectos de uma correspondência real.

De qualquer forma, apesar das divergências, algo em que todos parecem concordar é na maneira como esses biografismos são, em última instância, supérfluos para compreender a obra de Seneca, principalmente em sua associação com os males de seu tempo. Segurado e Campos (2004) mesmo admite que, independente do que se considere sobre as cartas, o que se sabe é que trazem, além da exposição de sua filosofia, diversos aspectos dos hábitos e da vida de Roma. Nisso Griffin (1992) concorda, complementando que “Os detalhes concretos que Seneca dá em suas cartas são confiáveis: vários deles podem ser verificados por informações de fora.” (GRIFFIN, 1992, p. 4). Apesar disso, ressalta que nem tudo é de uma realidade tão pungente, principalmente no que diz respeito à imagem que o filósofo faz de si mesmo, uma vez que “devemos admitir que a imagem da personalidade de Seneca nas cartas carece de plausibilidade e consistência.” (GRIFFIN, 1992, p.5), o que se confirmaria como seu empenho em elaborar elementos que fossem capazes de transmitir sua doutrina e não em compor correspondências. Afinal, a própria Griffin (1992) nos revela como é perfeitamente possível estudar a obra de um filósofo sem saber sua vida particular, enquanto o contrário seria impossível. E assim é com Seneca. Em seus textos somos capazes de encontrar uma relação forte entre a doutrina estoica e o período romano em que viveu, mesmo que fiquemos no limbo no que se refere aos detalhes mais íntimos de sua vida pessoal.

Sendo assim, Seneca usa seu tempo para construir, em seus textos, uma filosofia capaz de atender aos anseios de uma desesperada sociedade carente de coordenadas que lhe guie rumo à felicidade. Chegamos, talvez, na chave para a compreensão de Seneca e para qualquer reflexão sobre a mortalidade: o tempo. Essa maneira que nosso intelecto encontrou para lidar com as transformações ocorridas no mundo. No fim das contas, para a doutrina estoica, é a nossa relação com ele que define a maneira como vamos viver e, conseqüentemente, como morreremos. Nossa obsessão com o tempo é tão grande que não é de se surpreender o grande número de obras de ficção científica que lidam com o tema. Sobre isso, diz Seneca em uma de suas cartas a Lucílio: “A natureza concedeu-nos a posse desta coisa transitória e evanescente da qual quem quer que seja nos pode expulsar.” (SENECA, 2004, p. 2). Abre-se, desta forma, a perspectiva temporal adotada por Seneca: o valor do presente.

De acordo com o filósofo, aquilo que jaz no passado já se encontra imutável enquanto o que está no futuro é incerto e, como tal, não carece que se desespere por antecendência, como sugere a Lucílio: “Mas pra quê estares a sofrer antecipadamente com os teus males [...] e a estragares o presente com o medo do futuro? É pura estupidez, lá pelo facto de um dia teres de ser infeliz começares a ser infeliz desde já.” (SENECA, 2004, p. 87). Assim, comenta-se a maneira como nos

condenamos da pior forma possível se antecipamos o futuro, uma vez que “A expectativa é o maior impedimento para viver: leva-nos para o amanhã e faz com que se perca o presente.” (SENECA, 2016, p. 46). Desta forma, é dito que o presente é tudo o que temos como garantido e que, por isso, não deve ser negligenciado. Alie-se a isso o que já se sabe sobre o materialismo estoico, para o qual a existência se limitava ao nível do corpóreo e teremos, assim, uma forma potente de condenar o presente desperdiçado caso se decida viver em função da posteridade. É o que ocorre com os adeptos das narrativas da imortalidade, cujas vidas são moldadas na expectativa de alcançarem a eternidade e foi o que, de acordo com Seneca em suas cartas a Paulino, fez Xerxes chorar ao perceber que tudo o que havia construído em algum momento haveria de perecer.

Essa questão da imortalidade é, inclusive, um ponto conflitante no neoestoicismo senequiano. Reale e Antiseri (1990) afirmam que há, na filosofia de Seneca, uma oscilação entre o panteísmo que caracteriza o pensamento neoestoico e uma crença mais espiritualista. Para Tasca (2015), por sua vez, tal oscilação culminaria em Seneca, ao final da vida, assumir a imortalidade como certeza. As passagens que se usam para fundamentar esse posicionamento, entretanto, mais do que definir em absoluto sua inclinação para alguma imortalidade transcendental ou para o materialismo estoico, demonstram aspectos importantes de sua metodologia adaptada à personalidade romana. Uma delas é uma de suas cartas a Lucílio, na qual tenta alertá-lo exatamente sobre a estupidez de temer o futuro:

A morte, ou nos consome totalmente, ou nos despoja de alguma coisa. Na segunda hipótese, privados do peso do corpo, resta-nos a melhor parte de nós mesmos. Se somos totalmente consumidos, então não resta mais nada, tanto a parte boa quanto a parte má são-nos retiradas igualmente. (SENECA, 2004, p. 93)

O que pode ser visto, mais do que uma indecisão sobre o que há após a morte, é uma das manifestadas flexibilizações de Seneca em relação ao estoicismo antigo. Parece haver a demonstração de certa consciência a respeito da impossibilidade de afirmar categoricamente o que há após da morte (se há alguma coisa), diferente do que propunha a rigidez materialista da escola de Zenão. Além disso, supõe-se uma tentativa de abarcar todas as possibilidades a fim de passar ao aluno, independentemente de sua crença, a essência do que sua filosofia pretende transmitir, a saber, a importância de se viver o presente. Isso é perfeitamente adequado à sociedade romana que, como se viu, era marcada por uma ausência de dogmas religiosos e, conseqüentemente, grande liberdade de crença, principalmente em um território em que o cristianismo começava a ganhar espaço. Desta forma, Seneca trataria de demonstrar como, independente da crença adotada, continuava igualmente infrutífero pensar na posteridade, uma vez que seria impossível ter certeza antes que fosse tarde demais.

Outra passagem adotada como representativa da crença de Seneca sobre a imortalidade da alma se encontraria em sua *Consolação a Márcia* quando, no capítulo XXIII, ao mencionar as “almas superiores” e a maneira como se relacionam com o corpo, diz o seguinte: “elas suportam

impacientemente sua prisão, acostumadas que estão a errar livremente nos espaços celestes e contemplar de muito alto a miserável humanidade.” (SENECA, 2007, p. 178). No mesmo texto, contudo, em pelo menos duas passagens, refere-se à morte como um retorno ao nada. Uma delas está no capítulo XIX, por exemplo, no qual diz: “A morte não é nem um bem nem um mal: pois, para ser um bem ou um mal, é preciso ser algo. Mas aquilo que não é nada em si mesmo e pelo qual tudo volta ao nada não tem nenhuma consequência para nós.” (SENECA, 2007, p. 173-174). Ainda em XIX, ao propor maneiras de lidar com o luto e questionar-se sobre o motivo por não sofremos da mesma maneira com a ausência de pessoas queridas que se mudaram para longe, diz: “digamos que os mortos são ausentes e nos iludamos voluntariamente.” (SENECA, 2007, p. 173), referindo-se à fantasia em que consiste acreditar na permanência de algo após a morte.

O segundo momento em que é dito como a morte leva ao nada é no capítulo XXII, no qual temos: “Se, pois, a felicidade suprema é não nascer, aquela que dela mais se aproxima, imagino, é desaparecer o mais cedo e retornar rapidamente ao nada original.” (SENECA, 2007, p. 177). Afirmar duas coisas opostas em um mesmo texto, principalmente em se tratando de passagens tão próximas (a mencionada por Tasca (2015) está no capítulo XXIII e as demais estão nos capítulos XIX e XXII), pareceria uma contradição (ou uma indecisão) dentro da argumentação de Seneca. Contudo, ao lermos *Cartas a Lucílio*, somos surpreendidos por diversas citações de Epicuro (cuja doutrina diverge do estoicismo em alguns pontos) feitas por Seneca, ao que Segurado e Campos nos esclarece:

Sêneca, numa prática corrente entre os estóicos, utiliza nas suas primeiras cartas todo um arsenal de máximas e reflexões extraídas da obra de Epicuro, que, naturalmente, interpreta depois em sentido estóico, e assim, gradualmente, vai aproximando Lucílio das posições características da escola. (SEGURADO E CAMPOS, 2004, p. IX)

Sendo assim, parece seguro supor que Seneca estivesse usando destas estratégias metodológicas para melhor se adequar ao destinatário. Isso justificaria, inclusive, o trecho presente em XXVI das mesmas Consolações, quando faz-se um convite à imaginação de Márcia para que ouça a voz de seu falecido pai que, de maneira conveniente, diz palavras perfeitamente cabíveis à doutrina estoica como, por exemplo, o valor de uma vida bem vivida. Essa estratégia de modificação do método de abordagem utilizado em função do destinatário é percebida também por Lúcia Sá Rebello em *Sobre a brevidade da vida* (2016), pois uma vez que Seneca estaria se dirigindo a alguém sem formação filosófica, “usa de um vocabulário mais simples que tem como único objetivo o de convencer o seu interlocutor a se iniciar nos estudos filosóficos” (REBELLO, 2016, p. 20).

Tamanha versatilidade de seu eu-filosófico alia-se à conclusão chegada junto a Griffin (1992) sobre a motivação para a existência das cartas. Nesse sentido, ao encararmos seus textos como um trabalho pedagógico voltado ao público em geral e não como cartas pessoais reais, poderíamos conferir a essa diversidade em seus escritos uma estratégia adotada a fim de tornar a obra global. Ou seja, o trabalho buscaria a maior abrangência de público possível. Independente do repertório cultural,

das funções sociais desempenhadas ou do grau de instrução, praticamente todos poderiam usufruir dos benefícios do estoicismo se optassem por isso. Afinal de contas, como já se disse, vivia-se em um ambiente cosmopolita, onde o trânsito dos mais diversos tipos de pessoas e culturas era bastante comum, assim como era necessário alcançar o “romano médio”, habituado a um estilo de vida pragmático e distanciado de reflexões muito abstratas ou teóricas, então uma obra estilisticamente eclética, caracterizada pela pessoalidade conferida através do gênero epistolar, mas mantendo-se direta e fiel à aplicabilidade dos preceitos básicos da doutrina estoica, teria um alcance e um apelo muito maior com o público romano que um tratado filosófico erudito e hermético.

Assim, a epistolografia senequiana se mostraria, desde sua estrutura, como uma obra construída para atender às expectativas romanas de seu tempo. Por esse motivo, quando Seneca diz: “Estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil [...] conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas.” (SENECA, 2004, p. 18-19), deseja repassar aos semelhantes o que tão arduamente aprendeu vivendo em um contexto como o deles. Não se assume essa transmissão de experiências, contudo, como a possibilidade de sucumbir à narrativa do legado e esculpir seu nome na história (como afirma Tasca (2015)), porque isso seria viver o presente em função de um futuro incerto, criando-se expectativas sobre o amanhã que o cegassem para o agora, o que, como já se viu, seria radicalmente oposto a própria filosofia de Seneca. Afinal, “Tudo o que vem do homem é breve e perecível, e não ocupa lugar nenhum na infinidade das eras.” (SENECA, 2007, p. 20) ou ainda, “[...] não existe nada que a passagem do tempo não arruine ou ponha em desordem.” (SENECA, 2016, p. 68). O que se tem, na verdade, é um perfeito alinhamento com sua doutrina, pois seu estado de constante consciência da morte e consequente valorização do presente faz com que trabalhe para deixar registrado tudo o que aprendeu a fim de que não ele, mas sua experiência possa vir a ser útil para alguém no caso de sua morte (que pode ocorrer a qualquer momento). Afinal de contas:

Organizemos, portanto, cada dia como se fosse o final da batalha, como se fosse o limite, o termo da nossa vida. [...]. Se a divindade nos conceder o novo dia, aceitemo-lo com alegria. O mais feliz dos homens, o dono seguro de si próprio é aquele que aguarda sem ansiedade o dia seguinte. Quem quotidianamente diz: “vivi”!, quotidianamente ficará a lucrar. (SENECA, 2004, p. 36)

Nesse sentido, parece evidente o duplo movimento proposto por Seneca dentro de seu foco no tempo presente. O primeiro diz respeito, como já se viu, à não preocupação com o futuro, pois o presente é tudo sobre o que temos relativo controle. Como já se esclareceu, esse posicionamento pode não se opor terminantemente à possibilidade de eternidades transcendentais, mas deplora o investimento de uma vida para elas, moldada na expectativa delas, e isso, em certa medida, seria o mesmo que viver como se após a morte se seguisse o “nada” (como ele mesmo reforça em suas *Consolação a Márcia*). Além disso, como bem se viu nas próprias citações de Seneca, concebe como

improdutivo qualquer investimento a longo prazo pois não há como prever o dia em que a vida findará.

O segundo movimento, por sua vez, opõe-se a qualquer medida de gerenciamento do terror, como mencionado no primeiro capítulo. Ou seja, não se defende uma vida na qual se ignore a mortalidade, mas, ao contrário, é necessário manter-se o tempo inteiro consciente de que podemos morrer a qualquer momento, pois só assim daremos o devido valor ao presente. Como diz a Lucílio: “Bom, ter a morte diante dos olhos é coisa que tanto deve fazer um velho como um jovem (já que ela nos não chama por ordem de idades).” (SENECA, 2004, p. 35) e “Façamos com que a nossa vida, à semelhança dos metais preciosos, valha pouco pelo espaço que ocupa, e muito pelo peso que tem.” (SENECA, 2004, p. 476). Tratam-se de orientações para que façamos de nossa breve estadia no mundo o suficiente para que não nos arrependamos ou sejamos pegos de surpresa quando, ao chegarmos ao fim e olharmos para trás, lamentemos não termos vivido como deveríamos, porque “Uma vez lançada, a vida segue o seu curso e não o reverterá nem o interromperá, não o elevará, não te avisará de sua velocidade, transcorrerá silenciosamente.” (SENECA, 2016, p. 45).

Entretanto, a falha em seguir esses critérios é percebida pelo filósofo como algo comum em seu tempo, algo já demonstrado por sua preocupação em elucidar tais recomendações, mas exemplifica sua preocupação através de passagens feitas em diferentes cartas e que parecem contar com referências diretas a hábitos da época. A Paulino, por exemplo, ao tratar dos costumes daqueles que negligenciam o presente, diz: “Vivem ocupados para poder viver melhor: acumulam a vida dissipando-a. Fazem seus projetos para longo tempo, porém esse adiamento é prejudicial para a vida, já que nos tira o dia a dia, rouba o presente comprometendo o futuro.” (SENECA, 2016, p. 46) ou ainda “Muito breve e agitada é a vida daqueles que esquecem o passado, negligenciam o presente e temem o futuro. Quando chegam ao fim, os coitados entendem, muito tarde, que estiveram ocupados fazendo nada.” (SENECA, 2016, p. 70). Já a Márcia, quando tratando da ignorância do homem sobre sua própria fragilidade diante dos incontáveis males que a qualquer instante podem lhe levar à morte, diz: “A quais projetos gigantescos não se entrega, esquecendo sua condição! Imortalidade, eternidade, eis com o que sonha.” (SENECA, 2007, p. 10).

Como é estúpido fazer planos para uma longa vida quando não se é sequer senhor do dia seguinte! Como são insensatos todos quanto formulam esperanças a longo prazo: hei-de comprar, hei-de construir, hei-de emprestar dinheiro e cobrá-lo com juros, hei-de fazer carreira na política. [...]. Ninguém deve fazer projectos para o futuro, pois mesmo o que nós seguramos nos escapa das mãos, mesmo a hora que vivemos qualquer acaso a interrompe. (SENECA, 2004, p. 554)

Contudo, quando passamos pela Roma de Seneca, vimos a maneira como muito romanos, conscientes da fugacidade de seus dias diante da instabilidade política e social que poderia lhes tomar a vida a qualquer instante, aproveitavam o urbanismo de Roma ao máximo. Caso ignorássemos todos os demais aspectos da doutrina estoica poderíamos crer que tais hábitos estariam de acordo com essas

recomendações. O problema é que esse comportamento consistia em passar o máximo de tempo possível na busca pela satisfação dos seus desejos, entregues às paixões, aos prazeres e aos vícios, em um comportamento evidentemente mais alinhado com o hedonismo da escola cirenaica⁷. A estes, Seneca reprova: “os que se abandonam à gula e aos prazeres carnis se degradam de forma desonrosa.” (SENECA, 2016, p. 40). Assim, percebe-se que não basta haver uma conscientização de sua mortalidade e compreensão da morte como finitude (como já se demonstrou, a partir dos estudos de Ariès e Duby (1998), ser o posicionamento de grande parte dos romanos), uma vez que nossa mente encontraria formas de promover distrações em função do gerenciamento do terror (como exposto por Cave (2012)).

Os prazeres com que o vulgo se deleita são ligeiros e superficiais, toda a alegria de importação carece de fundamento. [...]. Este nosso corpo, embora sem ele nada possamos fazer, considera-o como um utensílio, indispensável, sim, mas não valioso. O corpo alicia-nos para prazeres ilusórios, de curta duração, prazeres que nos repugnam mal terminam e que, se não forem doseados com extrema moderação, acabam por se tornar no seu contrário. Assim mesmo: o prazer está à beira de um precipício, e transforma-se em dor se não for gozado segundo a justa medida. (SENECA, 2004, p. 85-86)

Desta forma, o que se coloca é que o erro está em ocupar-se com prazeres e coisas efêmeras, preenchendo seu tempo de maneira equivocada, com trabalhos sem valor ou ações que atentem contra a moralidade. Isso se daria uma vez que estas ações imorais serviriam apenas para se distanciar do caminho da razão, pois, como se viu no capítulo anterior, uma vida plena era aquela alinhada com a Natureza que, no caso do homem, diz respeito a uma vida de ações sempre mediadas pela razão (característica que compartilhamos com os deuses), sem sucumbir aos instintos, ou seja, às paixões (característica que compartilhamos com os animais), e que, desta forma, servia para conservar e incrementar a nossa razão. De outra maneira se estaria apenas promovendo o desperdício de tempo, porque a satisfação trazida pelos prazeres não seria duradoura nem satisfatória.

Há que se lembrar que o comprometimento com essas atividades é buscado pela nossa mente como forma de gerenciar o terror, ou seja, são fundamentalmente capazes de distrair o indivíduo da inevitabilidade da morte e da consequente importância do presente, fazendo com que se falhe na constante reflexão a respeito da finitude e se comprometa com uma vida de prazeres fugazes até o momento em que, confrontado com a morte, sofra o desalento de ter desperdiçado a vida. Sobre isso, Seneca explica a Paulino como as pessoas estão sempre buscando se manter ocupadas, pois se inquietam com o ócio. Por esse motivo, passam de uma atividade qualquer a outra, assim como o fazem com atividades prazerosas, mas abominam o espaço entre elas e gostariam, muitas vezes, de avançar mais rápido esse tempo. Assim, “transitam de um prazer a outro sem permanecer em apenas

⁷ Aristipo de Cirene foi um filósofo que viveu do final do século V a.C. até meados do século IV a.C. Em sua escola, defendia um hedonismo intenso, ou seja, a vida em uma busca indiscriminada dos prazeres físicos imediatos, aliada a uma postura de oposição radical à dor física. Esta seria a única forma de alcançar a felicidade, uma vez que ela consistiria na soma de todos os prazeres vividos.

um desejo. Seus dias não são longos, mas insuportáveis. Ao contrário, muito curtas lhes parecem as noites que passam nos braços das prostitutas, ou entregues a bebedeiras.” (SENECA, 2016, p. 71).

Contudo, além de breves, Seneca observa a natureza prejudicial de tais comportamentos, pois vê esses instantes viciosos, de prazeres excessivos e repetitivos, não só como comportamentos que atentam contra a integridade do corpo, mas como mantenedores de um cerco de ansiedade e inquietude, pois mesmo nos momentos de maior alegria o que acomete os indivíduos é uma antecipação do fim, de forma que sequer desfrutam o gozo de obter o objeto de seus desejos, pois passam a maior parte do tempo abalados pela efemeridade inerente a eles e ao próprio ato de desejar. Aqueles que almejam apenas bens materiais, portanto, passam seus dias temendo, em algum momento, perdê-los ou que sejam roubados ou que se esgotem. Sobre isso, Seneca diz que:

Adquirem penosamente aquilo que desejam, possuem com apreensão o que adquiriram. Enquanto isso, não se dão conta do tempo que não voltará, novas preocupações substituem as antigas, uma esperança realizada faz nascer outra esperança, a ambição provoca a ambição (SENECA, 2016, p. 73)

E é assim, de aspiração em aspiração, de prazer efêmero em prazer efêmero, que se ocupa o tempo, entorpecido ou absorto em preocupações, como ocorre a um viciado, pois “De resto, se neles existisse algo de concreto, eles inevitavelmente nos saciaríamos; o que se passa de facto é que quanto mais os saboreamos mais lhes sentimos sede.” (SENECA, 2004, p. 54). A brevidade da satisfação oferecida pelo prazer ao livrar a mente do estado de ócio e, conseqüentemente, do terror, aliada ao desespero de se ver em estado consciente, acaba criando um sistema de dependência que, em última instância, caracteriza o vício. Dessa forma, afasta-se cada vez mais dos prazeres verdadeiros, os duradouros, provenientes do uso correto da razão (na busca pela virtude), até o ponto em que se estará no extremo negativo da escala de Seneca, de onde nem mesmo o estoicismo será capaz de resgatá-lo. É o preço que se paga por buscar a felicidade e a satisfação em objetos externos a si mesmo e não dentro de si, como diz a Lucílio: “Peço-te, Lucílio, amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora [...] Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti.” (SENECA, 2004, p. 85).

Da mesma forma orienta Márcia, dizendo que tudo o que nos é externo são “[...] objetos diversos tributários de um destino movediço e caprichoso [...]” (SENECA, 2007, p. 8) dos quais devemos nos desapegar pois não há como garantir sua permanência conosco. Ao contrário, ao ver-se que as perdas ocorrem com os demais, tende-se a crer tratar-se de algo que não ocorrerá também a si e é esse equívoco que provoca tanta dor quando a realidade atinge com um choque. O mesmo ocorre em relação à morte, que apesar de vista constantemente ocorrendo aos demais, crê-se distante o suficiente das vidas particulares ao ponto de se esquecerem dela. Deve-se, portanto, compreender que tudo o que se abate contra os demais é perfeitamente capaz de ocorrer a si mesmo e àqueles que lhe são caros, para que não se sofra em excesso contra aspectos que são naturais.

Pois a morte também é isso: um fenômeno característico da Natureza, com a qual devemos nos alinhar e, conseqüentemente, conceber como parte fundamental da grande razão universal, pois tentar ir contra ela seria atentar contra a ordem do universo, culminando em angústia e infelicidade. Parece evidente que esse posicionamento também coloca a doutrina senequiana como oposta às buscas da imortalidade pertencentes à primeira narrativa de Cave (2012), que almejam a conservação dessa vida pela eternidade do corpo vivendo nesse mundo, pois “[...] a vida não é um bem que se deve conservar a todo custo: o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna!” (SENECA, 2004, p. 264). Nesse sentido, também, em suas cartas a Paulino, diz: “Por que reclamamos da Natureza? Ela se mostrou benevolente: a vida, se souberes viver, é longa.” (SENECA, 2016, p. 27). Chama-se à reflexão sobre os exemplos de todos aqueles que se desesperam ao estarem diante da morte quando, na verdade, foi deles o erro por não se perceberem como pertencentes à Natureza e falharem em gerenciar seu tempo de maneira adequada, ou seja, investindo-o sabiamente com o uso da razão.

A Márcia, Seneca também dirige algumas considerações sobre a Natureza e a maneira como devemos encará-la. Em suas Consolações, demonstra como não provém dela nenhuma força que seja inconstante. Por isso, tais sentimentos e condições como o sofrimento (no caso dela) não devem ser estimulados, pois são passageiros e agem em intensidades diferentes sobre cada um, bastando o bom uso do tempo e da razão para que desapareçam. A recomendação, então, é a mesma que se oferece para lidar com as paixões e os vícios: que sejam sufocados quando nascem, caso contrário, irão se enraizar. Esta recomendação diz respeito a todo o sofrimento que a acomete pela perda do filho, funcionando como um tratamento para lidar com o luto, mas se adequa, também, à observação dos prazeres efêmeros. A satisfação fugaz que oferecem, demandando uma constante substituição ou repetição, só pode indicar que não se trata de um bem fornecido pela Natureza, o que o torna incapaz de conduzir à verdadeira felicidade.

Não é correto supor, contudo, que Seneca se coloca rigidamente contra os prazeres, pois, como se disse, isso provocaria uma aversão dos romanos de sua época, e o próprio Seneca já alertou, como citado, que é nas pessoas que mora o vício, não nas coisas. Portanto, a linha que separa uma atitude virtuosa de uma viciosa está localizada na maneira como o sujeito se relaciona com os elementos indiferentes, como os bens, o corpo, os prazeres, as coisas do mundo, etc., e não nas coisas em si. Nero, por exemplo, como alguns de seus antecessores, deixou que o poder controlasse seus atos. A liberdade obtida através do título o levou a experimentar desmandos contra o povo romano e a própria nação, empreendendo sobre a coletividade terríveis atrocidades para a satisfação de seus desejos. Temendo que lhe tomassem o que de externo lhe foi emprestado (o poder, o título, as honras, etc.), tornou-se violento e cruel, ou seja, chegou ao limite negativo da escala de Seneca de onde nem mesmo ele foi capaz de salvá-lo mesmo que tenha morrido tentando. Em resumo, Nero atentou contra a

Natureza ao promover o caos onde outrora houvera a ordem instaurada por Zeus e reestabelecida por Augusto, que também experimentou o mesmo poder, mas fez com ele melhorias significativas no modo de vida romano. O que se propõe, como também se antecipou, é sempre a busca pelo equilíbrio, evitando-se a *hybris*, como mencionado por Barros Filho (2017), em um posicionamento herdado do estoicismo grego e, conseqüentemente, de sua cultura. Portanto, de maneira similar às ocorridas com os personagens dos mitos gregos que pecavam pela *hybris*, Nero foi punido: perdeu seu título e teve a morte decretada em resposta à indignação do povo contra seus desmandos.

O que ocorre é que, como alerta a Lucílio, o modo mais fácil de evitar que se tenha recaídas em relação aos prazeres é abrindo mão deles, mas admite que há como viver de maneira equilibrada com eles: “Assim mesmo: o prazer está à beira de um precipício, e transforma-se em dor se não for gozado segundo a justa medida. Por outro lado, é difícil guardar a justa medida daquilo que se nos afigura um bem.” (SENECA, 2004, p. 86). O que se diz, amparado pela teoria de Cave (2012) e dos teóricos do gerenciamento do terror, é que essa busca por coisas que distraiam da morte é um mecanismo de autodefesa quase instintivo, portanto facilmente se pode torná-los um vício. Sendo assim, há uma dificuldade maior de controle para alguém que queira fazer uso delas de maneira moderada. Foi o que ocorreu com Seneca na tão mencionada passagem em que busca uma luta para se distrair um pouco e acaba se vendo transformado por aquele breve instante de deslize.

Desta forma, se não basta a consciência da morte para que se alcance a felicidade, é imprescindível que se estabeleça os parâmetros para a maneira correta de se viver de forma que esteja impreterivelmente associada à constante consciência da morte, mas que não se limite a ela. Trata-se, contudo, da coisa mais difícil de se aprender, como expressa a Paulino, uma vez que “Deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que te admires, durante toda a vida se deve aprender a morrer.” (SENECA, 2016, p. 41). O caso é que, como se afirmou no início, tudo se resume ao tempo. No caso, à boa administração dele. Essa é a importância da conscientização da morte e a constante reflexão sobre ela, para que não se erre por crer haver mais tempo do que, de fato, há. Pode-se morrer a qualquer momento, como Seneca disse a Márcia. Na verdade, “grande parte dela já pertence ao passado, toda nossa vida pretérita é já do domínio da morte.” (SENECA, 2004, p. 1). De maneira que parece coerente afirmar, como já disse Seneca em citações anteriores, que se caminha da morte à morte, uma vez que, por estar fora do campo de ação, tudo o que está no passado pertence ao nada, assim como tudo o que está à frente. E, nesse sentido, eventualmente haverá a morte definitiva, mas o que se faz com o tempo que é dado tem importância na medida em que definirá se a vida será preenchida pelo sofrimento e pela angústia dos viciosos ou pela felicidade dos virtuosos.

Como seres fadados à vida em sociedade e à satisfação de necessidades básicas do corpo, que nos impedem de viver para a contemplação (a filosofia), como já afirmava Aristóteles, não se pode se isolar do mundo. Desta forma, como sugere a Paulino, que se use esse tempo em grupo de maneira

razoável, sempre cuidando para não o desperdiçar pelos demais como os que alega serem tolos por entregarem para outros o que têm de mais precioso e cuidarem com flagrante levandade daquilo que é impossível reaver. Diz-se, portanto, que se reserve um tempo para si, mas não na aspiração de um tempo futuro, como muitos que, de acordo com ele, ocupam-se demais e deixam para a velhice o momento do ócio, mas acabam morrendo antes de alcançá-la. Deve-se focar no presente, ou seja, o que, de fato, se é dado a viver. E que esse tempo para si mesmo não se dê como um convite aos prazeres e outras efemeridades da vida, mas ao constante aperfeiçoamento de sua moralidade, de sua força interior contra as dificuldades do mundo, que podem vir na forma da influência nefasta de outros homens, adeptos dos vícios, e para os quais não se pode ceder, ou das manifestações da Natureza, que devem ser compreendidas e assimiladas com tranquilidade. Como sugere a Paulino, que se recorra à filosofia dos antigos, compartilhando todo o conhecimento obtido através dos séculos e sendo por ele iluminado.

Tal sugestão, contudo, compete a Paulino, pois ele demonstra interesse na filosofia, mas não seria útil a todos. Sendo assim, compete olhar as regras mais gerais de comportamento diante do mundo e que diriam respeito à generalidade da população romana uma vez que ela foi usada como espelho para as reflexões de Seneca. E para esse propósito, parece que toda a proposta do filósofo pode ser exemplificada com uma passagem de suas cartas a Lucílio: “Se não queres que um homem entre em pânico perante uma situação concreta, treina-o antes que tal situação ocorra.” (SENECA, 2004, p. 63). Dito isso, a partir do já exposto sobre os excessos e conforme explicitado anteriormente, evidencia-se não um convite à privação total, mas à preparação para ela. Afinal, como disse a Márcia que tudo que é externo é passível de ser perdido, mais sensato é estar preparado a não ser dependente de nada, para que não sofra no caso de perder o que se tem.

Trata-se de um convite à ataraxia. Todos aqueles dotados de bens materiais que julguem imprescindíveis para sua existência, deveriam se privar conscientemente deles como exercício de desapego, atendo-se ao mínimo possível. Contudo, a proposta não buscaria um voto de pobreza, mas a conscientização de que seria possível viver sem eles. Alcançado isso, seria perdida a ansiedade causada pela expectativa de que possa vir a ficar sem, pois, se ocorrer, já estaria preparado. Através desse treino, seria possível manter-se sob o domínio da razão em qualquer circunstância. Em outras palavras, diante da adversidade, ficaria imune de tornar-se escravo das paixões, de se dar a rompantes emocionais que lhe nublassem o julgamento, impedindo-o de agir razoavelmente. Tais medidas seriam perfeitamente aplicáveis e pertinentes ao sentimento de instabilidade que acometia os romanos, saídos das guerras civis aos tempos de paz no governo de Augusto, para, logo em seguida, verem-se suscetíveis aos desmandos de seus sucessores. Nada poderia ser dado como certo em suas vidas durante aquele período, então que estivessem sempre preparados para lidar com o pior da maneira mais razoável.

Essa linha argumentativa do pensamento estoico recai também sobre a integridade do corpo e, em última instância, a própria vida. A Lucílio, por exemplo, Seneca disserta sobre o quanto de detestável há na vida, de maneira a promover o mesmo que se fez em relação aos bens materiais. Diz-se que “Não é coisa fácil, a existência. Iniciaste uma longa jornada: hás-de escorregar, de tropeçar, de cair, de te fatigar, de chamar (sem sinceridade!) pela morte!” (SENECA, 2004, p. 587). Da mesma forma, nos capítulos XX e XXII da *Consolação a Márcia*, apresenta diversas possibilidades de males e catástrofes que podem se abater sobre as pessoas e lhes trazer sofrimento, contra os quais é preferível a morte prematura ou a morte como libertação. Não se coloca dessa maneira por achar que viver é apenas sofrimento, haja vista a maneira como em XVIII das mesmas Consolações apresenta as maravilhas da vida às quais só podemos experimentar se convivermos com os sofrimentos. Sua abordagem busca desautomatizar a idealização do viver e, assim, possibilitar um desapego pela vida que o ajude a confrontar a morte com serenidade quando for preciso, tanto a própria quanto a daqueles que lhes são caros.

Quando alguma doença lhes mostra a sua fragilidade, morrem amedrontados, como se não estivessem deixando a vida, mas ela estivesse sendo arrancada deles. Eles gritam que foram tolos por não terem vivido e que, se conseguirem escapar daquela doença viverão no ócio. Então, pensam o quanto inutilmente se esforçaram para coisas que não aproveitaram, quão vão foram todos os seus trabalhos. (SENECA, 2016, p. 52)

Da forma como se entende, o medo da morte ocorre por uma deficiência no preparo para lidar com ela aliada a uma falta de esclarecimento sobre o tema. A isso, Seneca estabelece dois problemas constatados em seu tempo: “o comum das pessoas tanto receia ir parar aos infernos como não ir parar a parte alguma.” (SENECA, 2004, p. 366). Tal revelação não chega a surpreender após a exposição de Cave (2012) a respeito do terror ao “nada” e também reforça a concepção de que, embora assumissem a morte como finitude, não eram capazes de lidar com essa verdade e acabavam incorrendo em medidas questionáveis (pela doutrina estoica) para se distrair e gerenciar o terror, quer na submissão aos prazeres quer no preenchimento do desconhecido com fantasias inventadas por poetas.

Através dessas constatações, Seneca admite a grande força moral demonstrada por aqueles que se negavam a tais temores e recebiam a morte tranquilamente. Isso demonstra a força que tais comportamentos reprováveis tinham na sociedade da época, uma vez que a pressão sobre os indivíduos seria tão forte ao ponto de necessitar de uma resistência moral fora do comum para sobrepô-la. Sendo assim, esforça-se em atacar os dois posicionamentos. Ao dizer “Ninguém é infantil ao ponto de ter medo de Cérbero⁸, das trevas, ou de fantasmas de túnica cobrindo esqueletos descarnados.” (SENECA, 2004, p. 92-93) aniquila-se a crença em um sistema como o idealizado por

⁸ Tanto na mitologia grega quanto na romana, Cérbero é o nome dado a um cachorro monstruoso que guardaria os portões do mundo dos mortos, protegendo-o contra a entrada dos vivos e a saída das almas. Sua imagem mais comum é a de um enorme cão com três cabeças.

Virgílio, na *Eneida*, no qual regiões infernais manteriam os mortos em processos de expiação de suas máculas a fim de que pudessem, com o tempo, retornar ao mundo dos vivos. De acordo com Seneca, essas representações teriam o efeito de piorar o imaginário popular em relação à morte, quando deveriam ser compreendidas como fantasias, mitologia e não algo a ser tomado como real por adultos esclarecidos. Nesse caso, sua abordagem parece adotar uma postura de ataque à ingenuidade de quem se prestasse à tal crença, apelando ao ego desses indivíduos para tirar-lhes da ilusão ou, no mínimo, apelar aos demais para que não se submetessem a tamanha “infantilidade”.

Tirado isso do caminho, restaria o inimaginável “nada” que exatamente por ser inconcebível se revela tão aterrorizante, pois se não se é capaz de conceber o “nada”, ele pode ser absolutamente qualquer coisa, desde um inferno virgiliano a algo pior. Quanto a isso, Seneca trabalha a partir de uma comparação entre o “nada” que se segue à morte e aquele que antecede o nascimento. “A morte é o não ser [...] Se 'não ser' implica sofrimento, então necessariamente nós sofreremos antes de virmos a este mundo; ora na realidade não há dor alguma antes do nascimento.” (SENECA, 2004, p. 185-186). Parece uma lógica indiscutível, pois se o que caracteriza o terror da morte é a impossibilidade de visualizar o “nada”, seria necessário temer também aquele anterior à existência. Talvez por estar no passado não soe como uma ameaça tão grande quanto algo ainda no porvir, mas a comparação parece pertinente na medida em que relativiza a grandiosidade que se dá à finitude.

De fato, a proposta de não haver dor ou sofrimento após a morte dá ao “nada” um contorno positivo à compreensão de que não há coisa alguma quer para o bem quer para o mal. Sendo assim, anulando-se a possibilidade de sofrimentos vindos da morte, conclui-se com a seguinte consideração: “Nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último”. (SENECA, 2004, p. 7). Portanto, mesmo que não se consiga chegar ao estágio de desprezo à vida para receber com tranquilidade a chegada da morte e ainda a considere como um “mal”, aos romanos, tão acostumados a suportar incontáveis sofrimentos durante a vida, seria excessivo crer que um último seria motivo para tanto alarde. Afinal, ultrapassá-lo os levaria a um estado em que estariam imunes às intermitências da “Providência” e às dores da vida.

Sendo assim, viver consciente da morte, de acordo com a doutrina senequiana, em um preparo constante para a chegada desse derradeiro momento, é compreendido como um exercício permanente e necessário, pois não há possibilidade de testá-lo com antecedência. Contudo, o domínio desse estado confere ao sujeito uma liberdade total, uma vez que toma absoluto controle de sua vida e pode dela abrir mão quando for mais adequado, pois, como já se evidenciou, “Não nos devemos preocupar em viver muito, mas sim em viver plenamente.” (SENECA, 2004, p. 475). Dessa forma, busca-se um comportamento que combine a consciência constante da morte para determinar o foco da vida no momento em que se está e um exercício de desapego das coisas do mundo para que o sujeito se eleve a um estado de plenitude, sem ansiedades ou frustrações. Além disso, deve-se viver no presente

através de ações razoáveis, ou seja, alinhadas com a Natureza, de forma a garantir a felicidade duradoura.

Desta forma, o neoestoicismo senequiano lida com os hábitos da sociedade romana e promete satisfazer a desesperada busca por um meio de viverem livres de ansiedades e sofrimentos. Permitia-lhes os prazeres com os quais estavam acostumados, contanto que de maneira equilibrada, prometia-lhes um estado de ataraxia que os manteria capazes de resistir à instabilidade que marcava seus dias e que, em última instância, possibilitaria uma relação saudável com o terror da humanidade (a mortalidade) e, por fim, garantia-lhes uma felicidade inabalável.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que é a morte? Para alguns é finitude, para outros, esperança. No neoestoicismo senequiano ela é ao mesmo tempo fundamental e irrelevante. Fundamental pois deve ser mantida no nível da consciência, contrariando o impulso natural que constitui a mente humana, sempre propensa a buscar formas de contornar a inexorabilidade da morte e sua tendência ao vazio. Deve-se pensar nela constantemente a fim de estimular a atenção com o presente, pois seres tão frágeis não deveriam almejar o futuro, uma vez que, com tantos obstáculos à vida, é impossível ter certeza de que ele chegará. Não se pode, contudo, apressar-se em viver o presente de maneira tresloucada, em “gozá-lo como se fosse o último”, mas apenas encará-lo “como se pudesse ser de fato o meu último dia” (SENECA, 2004, p.217).

Gozar a vida antes que se esgote é o que se entende por entreter-se com assuntos supérfluos e prazeres efêmeros para se distrair do grande terror que se abate com a tentativa de refletir sobre o “nada”. Apegam-se à materialidade do mundo, girando em torno dos objetos quando o aceitável seria o contrário, ao ponto de se perder o controle e a estabilidade emocional quando se veem privados desses empréstimos. Esse comportamento só desperta mais angústia, pois se estabelece vínculos profundos com elementos fugazes. Ocupa-se o tempo dessa maneira até que, quando menos se perceba, já se perdeu toda a vida e nada se fez. O caminho da felicidade, por outro lado, consiste em uma vida que prescindia dos bens materiais. Para atingi-la deve-se treinar cotidianamente o equilíbrio e o desapego a tudo o que há de transitório no mundo, para que, em sua ausência eventual, isso não lhe desvie do caminho da plenitude e da racionalidade.

Isso é o que se aconselha, pois, como seres racionais, deve-se viver de acordo com a racionalidade, dom compartilhado com os deuses, não com o instinto, característica compartilhada com os animais. Essa é a natureza humana. Portanto, deve-se estar alinhado com ela para ser plenamente feliz, agindo de acordo com a moralidade, padrão de comportamento estabelecido como plenamente racional, uma vez que contribui com o desenvolvimento e a conservação de nosso bem mais precioso: a razão. Em última instância, alinhar-se a ela significa viver de acordo com a “Providência”, a grande ordem que atravessa toda a existência, colocando-a em movimento e fazendo com que tudo ocorra de maneira ótima. Em resumo: somos felizes quando seguimos a Natureza, a ordem do universo, e infelizes quando nos colocamos contra ela, a favor do caos.

A irrelevância da morte, por sua vez, diz respeito à maneira como a filosofia senequiana se coloca em relação ao evento. Diferente de grupos que se dedicam a crenças baseadas na imortalidade, seja em possibilidades de felicidade infinita ou em algum tipo de prolongamento da vida como a conhecemos, o neoestoicismo se coloca como avesso a qualquer dessas hipóteses. Não que as veja como impossíveis em si, pois flexibiliza o determinismo antigo nesse sentido, mas concebe tais crenças como impossíveis de serem afirmadas. Dessa maneira, levando-se em consideração seu

esforço em focar a vida no presente para se manter livre de ansiedade e expectativa, viver em função de um futuro, uma posteridade que se é impossível de confirmar, seria contraproducente. Moldar os hábitos e os comportamentos, portanto, para alcançar imortalidades é um desperdício de tempo. Não apenas isso, pois o posicionamento neoestoico defende uma vida tão plena no presente que prolongá-la à eternidade seria desnecessário. Então, transforma-se em objetivo um desapego à vida semelhante ao proposto à materialidade. Assim, deve-se estar preparado para morrer a qualquer momento e, quando não houver mais necessidade de permanecer vivo, despedir-se da vida antes que, por ela, seja expulso.

Como um fruto de seu tempo, Seneca refletiu sobre a doutrina de Zenão e adaptou seus princípios à realidade romana. Vivia sua contemporaneidade não como um sábio, mas um romano médio, e, como tal, compreendia as dificuldades de se habitar uma região marcada pela falta de moralidade aliada a uma alta oferta de prazeres. Tornou-se, assim, não só um símbolo do neoestoicismo, como um modelo, posto que formou as reflexões de sua doutrina a partir das experiências conseguidas em sua própria vida antes de passá-las adiante, pois almejava transmitir não palavras vazias, mas recomendações fundamentadas em suas próprias vivências. Vivia (ou dizia viver, em suas cartas) aquilo que ensinava, tanto as virtudes quanto os vícios de seu tempo, portanto nada mais pertinente do que também na morte aplicar o que durante a vida havia aprendido. Na doutrina estoica, treina-se para a morte todos os dias, pois não há possibilidade de testar a eficiência do método nesse sentido, dada a unicidade do evento. A demonstração do comportamento de Seneca diante dela, contudo, serve de prova da aplicabilidade de sua doutrina inclusive nesse momento.

Condenado por Nero, tirou a própria vida. Contudo, não se apressou nem pediu clemência. Aceitou seu destino e apenas tratou de preparar suas últimas obras a fim de tê-las completas e seguras para que suas descobertas pudessem ser úteis a alguém. Esgotada a necessidade de prorrogar o inevitável, aceitou a morte. Cortou os pulsos e saiu da vida com serenidade. Não foi temeroso, posto que viveu todos os dias de maneira plena. E é isso o que importa, no fim das contas: a maneira como se viveu no tempo que lhe foi dado. Não interessa o período que se permaneceu caminhando sobre a Terra, pois não basta estar com os olhos abertos para se dizer vivente, é necessário extrair da vida o que nela há de melhor.

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Trad. Ítalo Eugenio Mauro. 4.ed. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ARIÈS, P; DUBY, G. *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BRAREN, I. Por que Sêneca escreveu epístolas?. *Letras Clássicas*, n. 3, p. 39-44, 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/viewFile/73755/77421>>. Último acesso em: 08 nov. 2017.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Trad. David Gomes Jardim Júnior. 26.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- CAVE, S. *Immortality: The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization*. New York: Crown Publishers, 2012.
- DIO, C. *Roman History*, 1925. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/>. Último acesso em: 08 nov. 2017.
- GRIFFIN, M. *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 6.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MOURA, D.T. A ética dos estóicos antigos e o estereótipo estóico na modernidade. *Cadernos Espinosanos*. Departamento de Filosofia USP, São Paulo, n. XXVI, p.111-128, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://espinosanos.fflch.usp.br/sites/espinosanos.fflch.usp.br/files/upload/paginas/cadernos%2026.pdf>>. Último acesso em: 08 nov. 2017.
- OVÍDIO. *As metamorfoses*. Trad. David Gomes Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- REBELLO, L.S. Sêneca, da vida e da obra: ideias inspiradoras e atuais. In: *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre, Brasil: L&PM Editores, 2016.
- RODRIGUES, J.C. *Tabu da Morte*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.
- ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Trad. Waltensir Dutra. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1977.
- SEGURADO E CAMPOS, J.A. Introdução. In: *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SENECA, L.A. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2.ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. Consolação a Márcia. Trad. Monica Seincman. *Revista Latinoamericana Psicopatologia Fundamental*, v. X, n. 1, março. 2007. Disponível em: <http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/revistas/volume10/n1/consolacao_a_marcia.pdf>. Último acesso em: 08 nov. 2017.

_____. *Edificar-se para a morte (Das Cartas morais a Lucílio)*. Trad. Renata Cazarini de Freitas. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

SOUZA, O.M.; PEREIRA MELO, J.J. O hedonismo de Epicuro e o Hedonismo da Escola Cirenaica. In: *XII Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Educação*, 2013, Maringá-PR. Anais do Seminário de Pesquisa do PPE, 2013.

TASCA, M.G. *A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca*. 2015. 80f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2015.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

Vídeos

BARROS FILHO, C. *Estoicismo: Conhecer e viver bem*. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5kC7okDLq_Y>. Último acesso em: 08 nov. 2017.

CAVE, S. *The 4 stories we tell ourselves about death*. TED. 2013. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/stephen_cave_the_4_stories_we_tell_ourselves_about_death>. Último acesso em: 08 nov. 2017